

CARLOS LÉVY

KUŞKUCULUK

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 164

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 164

D

Carlos Lévy

Paris-Sorbonne (Paris IV) Üniversitesi'nde Latin dilleri ve edebiyatı profesörü olan Lévy, Antikite ve Rönesans konusunda da kayda değer çalışmalara imza atmıştır.

Lévy, Carlos
Kuşkuculuk
ISBN 978-975-298-562-9 / Türkçesi: Işık Ergüden
Ağustos 2016, Ankara, 127 sayfa

Kültür Kitaplığı: 164; Felsefe: 33

Kuşkuculuk

Carlos Lévy

DOST

ISBN 978-975-298-562-9

Les Scepticismes
Carlos Lévy

Türkçesi, Işık Ergüden

Yayına hazırlayan, Rojda Yıldırım

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Çok yararlı saptamaları için Th. Benatouil'a ve K. Descoings'e teşekkürü borç bilirim.

Giriş

Kuşkuculuğun bir tarihi vardır. Üstelik, bu tarihin dışında da kuşkuculuk yoktur. Bu saptama sıradan gibi gözükse de, hatırlatmaya değer; çünkü kuşkuculuğun yüzyıllar boyunca farklı biçimlerde cisimleşen zamandışı bir gerçeklik olarak belirdiği çok sayıda çalışma vardır. Kuşkuculuğun karmaşık tarihini ele almak, uzun bir anlatı içinde yitip gitme riskini içerir. Üstelik, bu anlatıdan bize temel dönemleriyle –oluşum dönemleri– ilgili olarak sadece fragmanlar ulaşmıştır. Bunu göz ardı etmek, ancak görünüşte karşılaştırılabilir olan argümanları karşılaştırmalı olarak değerlendirerek, yeterli bir bilimsel bilinci az çabayla edinmek demektir. Aşağıda, basit birkaç önermeden yola çıkarak bu iki engelden kaçınmaya çalışacağız:

• Kuşkuculuk, tıpkı Parthenon ya da klasik trajedi gibi, Yunanların kültürel bir yapımıdır. Akropolis'in tepesine çıkan ya da Aiskhylos'un *Adak Sunucuları*'nın temsiline tanık olan herkes bir topluluk duygusu hissedebilir ve kuşkucu mecazların kavramsal yapısına herkes hayranlık duyabilir, hatta bunları kişisel davranış kuralına dönüştürmeye çalışabilir. Bununla birlikte, Yunan

kuşkuculuğu başka düşüncelerin gönderme yaptığı model olduğunda yine de sorun vardır. Bu düşünceler, ona gönderme yaptıklarından, bu yetkinliğin zımnen ya da açıkça gözden düşmüş, eksik biçimi olurlar. Tek bir örnek verirsek, *Zebur*'da kuşkuculuk olduğunu yazdığımızda ne söylemek isteriz? Bu metnin yazarının Yunan düşüncesinden etkilenmiş olması pek az muhtemel olduğundan, bundan anlaşılması gereken şey, kuşkusuz, –H. Meschonnic'in tercümesini kullanırsak– "buğuların buğusu; her şey sadece buğu" diye yazmış olan kişinin, ancak Yunan felsefesinde eksiksiz olarak bulunan bazı öğeleri kullandığının kabul edilebileceğidir. *Zebur*'daki düşüncenin bu referansa hiç ihtiyacı yoktur, çünkü kendine özgü bir mantığa göre açıklanır, tamamlanmamış bir kuşkuculukla özdeşleştirilmesi, özgüllüğünü gizleme riski taşıyan başlı başına bir sistem oluşturur.

• Klasikleşmiş bir eserin adını kullanırsak, "kuşkucu gelenek"ten doğallığı içinde söz edemeyiz. Küşkuculuk farklı ve hatta antagonist kimi geleneklerin ürünüdür. Bu gelenekler, belli bir yanlış anlama pahasına, geç bir dönemde ve eksik olarak birleşmişlerdir. Bu yanlış anlamaların en ünlüsü, belki de, "kuşkuculuk eşittir Pyrrhonculuk" denkleminde ifade bulmuştur. Sadeliği savunan Epikuros'u en rafine zevk arayışının hamisi yapan aynı yaygın kaba dil, Ainesidemos'un ve onun ardından da Sextus Empiricus'un Pyrrhon'u özgün kuşkucu düşüncenin mucidine dönüştürdükleri şeklindeki –en azından tartışmalı– manipülasyonu da kalıcılaştırmıştır. Yaygın ifadeyle "kuşkuculuk" diye adlandırılan şey, aslında, ke-

sinlikle ayırt edilmesi gereken üç tavrın sonucudur: Dünyanın anlamının radikal inkârı, asıl Pyrrhonculuğu niteler gözükmektedir; bilme olasılığından kuşku duyulması Yeni Akademi'ye özgüdür; Ainesidemos tarafından bu iki görüşün sorunlu bir şekilde eklemlenmesi yeni-Pyrrhonculuğu doğurmuştur. Bu görüşün muhtemelen sanıldığından daha özgün ve etkin yayıcısı ise Sextus Empiricus'tur.

• Kuşkuculuk, İskenderiye'nin fethini takip eden tarihsel bir momentin ürünüdür. Açık seçik belirlemenin her zaman kolay olmadığı nedenlerle, Hellenleşmiş Yunan felsefi düşüncesi, Alman tarihçi Droysen'e borçlu olduğumuz terminoloji içinde, iki yüzyıl boyunca en büyük sistematik kusursuzluk arayışına girişirken, aynı zamanda, aşkınlığı reddederek doğayı –*physis*– düşüncesinin merkezi yapıyordu. Stoacılık ya da Epikurosçuluk gibi kuşkuculuk da önermelerini ve çözümlerini kabul etmeyen herkesi gözden düşüren bir sistemdir. Rakip iki doktrin gibi, şeylerin doğasına gönderme yaparken, ya bu doğayı ontolojiden ayırmak için –Pyrrhon'un büyük devrimi buydu– ya da Arkesilaos ve ardıllarının yaptığı gibi dogmatiklerin verdikleri tanımları diyalektik olarak reddetmek için, nihayet, Sextus Empiricus'un durumunda olduğu gibi, hem bilinemeyen hem de varoluşu düzenleyebilen bir merciye gönderme yapmak için bu işe girişir.

• Böylece, felsefe tarihçilerini pek ilgilendirmemiş gözüken bir soru, yani Yunan kuşkuculuğunun başka kültürlere nasıl geçtiği sorusu gündeme gelir. Tarihsel olarak belirli bir gerçeklik olan kuşkuculuk, her türlü dogma-

tik içerikten yoksun bir şekilde yapılandırılmış bir biçim olma iddiasıyla, Hellenizm ile Hellenizmin temas halinde bulunduğu kültür dünyaları arasındaki simbiyozun ayrıcalıklı bir aygıtı olmasını sağlayan bir esneklik edinmişti. Cicero ve İskenderiyeli Philon gibi iki dâhi geçiş düşünürü Akademi'nin ya da Pyrrhonculuğun ustaları gibi kuşkucu olmamıştır. Fakat, bunlardan ilki, yeni-Akademi kökenli ustası Larissalı Philon'un öğretisini, hem Yunan okullarının dünyası karşısında bir Romalı olarak koruduğu mesafenin ifade aracı olarak, hem de dünyanın olası bir bilgisini ararken felsefi doktrinleri eleştirel biçimde değerlendirmenin aracı olarak kullandı. İkincisi ise, kuşkuculuk ile tektanrıcılık arasında inanılmaz cüretkârlıkta bir bağ kurarak, Batı düşüncesinin önemli bileşenlerinden biri olan olumsuz teolojinin ve inancılığın (fidéisme) temellerini attı.

• Kuşkuculuk kavramını yanlış bir şekilde aydınlatan bir inanç varsa eğer, bu, kuşkuyu bütün insan varlıklarının ortak yetisi yapan, dolayısıyla bütün insanların en azından potansiyel olarak kuşkucu olduğunu ileri süren inançtır. Bu anlamda, Yunan kültürü, olay olan kuşkudan düşünce sistemi olan kuşkuya geçişin gerçekleştiği uzamdır. Bir anlamda işlevselci olan böyle bir anlayış bize yanlış gelmektedir, çünkü kuşku zihnin işleyişinin bir temsilinden soyutlanamaz, bu temsiller ise sürekli değişmektedir. Yunan düşüncesinde bile, kuşkuculuk, paradoksal görünse de, onay kavramı üzerinde temellenen ve insan ile dünya arasında temel bir güven ilişkisi olduğuna dair genel inancın parçası sayılan yeni bir entelektüel etkinlik teorisi Stoacılık tarafından tanımlandığında, ancak o zaman kesin biçimde yerleşebil-

miştir. Yeni-Akademici kuşkuculuk güveni güvensizliğe dönüştürse de rakiplerinin kavramsal yapısını korudu. Batı düşüncesinde bilme ve karar verme sürecinin temsili olarak ekseriyetle kendini dayatan Stoacı-Akademici yapıdır bu.

• Kuşkucu kimlik, ancak MÖ I. yüzyılda yeni-Pyrrhonculuğun ortaya çıkışıyla birlikte kendini açıkça tanımlar. Önemsiz kabul edebileceğimiz bir istisna hariç, ne *skeptikos* ne de bu aileden gelme başka bir terim Pyrrhon'dan kalan fragmanlarda görülür. Bize ulaşmış olan yeni-Akademici felsefenin sunumlarında da böyle bir şey yoktur. Elbette, terimin varlığı gerçekliğin varlığını koşullamaz, fakat başlangıçtaki Pyrrhonculuğun büyük ölçüde kendi kendine referansta bulunduğunu ve Akademi'nin ustalarının Platoncu okula mensup olmalarından kaynaklı algıdan başka kendilerine dair algıları olmadığını bilmemizi sağlayacak yeterince öğe vardır. Kuşkuculuk bir çıkış noktası değil, varıştır. Birinin –Ainesidemos– kendine kuşkucu demesi ve kavram ve yöntemlerden oluşan karmaşık bir bütünü bu terimin içinde somutlaması için iki yüzyıldan fazla zaman gerekecektir.

I. Bölüm

ÖZGÜN PYRRHONCULUK

I. – Pyrrhon (MÖ 365?-275?)

Pyrrhon'un kişiliğini ve düşüncesini ele almanın iki yolu vardır. İlki onu her kuşkuculuğun simgesel şahsiyeti yaparken, aslında bu kuşkuculuk onun tanımladığı kaide üzerinde yükselen bir dizi değişkeden oluşmuştu. Kendine özgü dayanakları olan –çünkü özellikle Pascal bu görüşteydi– bu yorumun kökeni, Rönesans döneminde Sextus Empiricus'un eserinin yeniden keşfinde, onun da yeni-Pyrrhonculuğun kurucusu Ainesidemos'tan sonra savunduğu fikrin, yani Pyrrhonculuk ile yeni-Pyrrhonculuğun tözsel özdeşliği fikrinin yayılmasına güçlü biçimde katkıda bulunmasında yatar. Bu kesinliği sarsan ilk kişi Victor Brochard'dır. Eserinin aydınlık sayfalarında "Pyrrhonculuğun babası, muhtemelen, pek az Pyrrhoncuydu" sonucuna vardığından, Pyrrhon algısında devrim yapmıştır. Yine de, Brochard'ın berrak bilincinin kabul görmesi uzun sürdü ve Pyrrhonculuk ile yeni-Pyrrhonculuk arasındaki

kusursuz süreklilik mitinin kesinlikle beklenebileceği gibi gözden düşmesi için ikinci bir aykırı söz gerekti. Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence* [Pyrrhon ya da Görünüm] başlıklı güçlü uslamlamasında, özgün Pyrrhonculuğu, Platon'un, ardından da Aristoteles'in oluşturduğu şekliyle varlık düşüncesi demek olan ontolojiyi mahvedici yeni bir teşebbüs olarak yorumladı. *Theaitetos*'ta (181 *a* – 183 *b*), Sokrates, istikrarsızlık tezi olarak adlandırdığı şeyi, başka deyişle, var olan her şeyin sürekli değişim halinde olduğunun varsayıldığı andan itibaren dilin iç patlamasını eleştirir. *Metafizik*'in IV. kitabında, Aristoteles'in iki çelişik tezin aynı ölçüde doğru olabileceğini ileri süren düşünürlere dair yaptığı eleştiriye cevap olarak –Conche'a göre– Pyrrhon'un projesi, görünümü, özellikle hiçbir varlığa gönderme yapmayan bir görünümü varlığın yerine koymaktı. Çelişik tezlerin özdeşliği, bunların Megaralı olması muhtemel olsa bile, bugün bile çok tartışmalıdır. Pyrrhon ile Aristoteles'in eleştirdiği filozoflar arasındaki benzerliğin yalnızca yüzeysel olduğu –haklı olarak– ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, Pyrrhon'un Aristoteles'in bu çürütmesini ontolojiyi sarsıcı ilk teşebbüse karşı –onun gözünde kabul edilemezdir– bir tepki olarak yorumlayıp yorumlamadığı sorulabilir. Benzerlikler her durumda oldukça çarpıcıdır. Bir uçurumdan yuvarlanmanın hem iyi hem de iyi olmadığını düşünüyorlarsa, der Aristoteles, düşmekten neden kaçınıyorlar ki? Aristoteles'e göre, doğa anlam taşıyıcıdır ve anlamı ortadan kaldırma iddiasında olanları eylemin sınavından geçirerek yalanlar. Pyrrhon'un göstereceği şey ise, tersine, hem öğretisiyle hem yaşamıyla, doğanın çelişik görünümler kümesinden başka bir şey

olmadığı, varlık arayışında insana karşı koyabileceği hiçbir şeyinin olmadığıdır. Pyrrhon, bilme olasılığının basit bir yadsıyıcısı olmanın ötesinde, günümüzde büyük çoğunluğun kabul ettiği Conche'un yorumunda, felsefenin sabit olanı arama girişimini çökertmek isteyen kişi ve radikal anlamda nihilist ilk düşünürdü. Kendisine böyle bir emel atfedilen bu şahsiyet kimdi?

Pyrrhon kalıcı görülen şeyin geçici karakterini kendinde denemiştir. 365-360 arasında, Olympia yakınlarındaki küçük bir kasaba olan Elis'te doğdu. 340 yılında, aşağı yukarı 20 yaşındayken, Platon henüz hayattaydı. Makedonya monarşisinin yüzyıllardan beri Yunan'ın özelliği olmuş politik sisteme son vermedeki süratinden, özellikle de Atinalıların kendi demokrasilerinin sürekliliğini sağladıkları umudunu yıkmasından bütün çağdaşları gibi onun da etkilendiği düşünülebilir. Çok başarılı olamayan bir ressam olan Pyrrhon olayların bu yeni veçhesini kabul etmekte çekinceli davranmaz, zira İskender'in seferine katılmış olduğundan bilgeliği sadece Yunanların temsil etmediğini anlamıştır. Hint'te gördüğü ve Yunanların "jimnosofist" (kelime anlamı "çıplak bilgeler") diye adlandırdıkları adamlara hayran kalmıştı: Ağızlarından tek bir şikâyet çıkmadan yanarak ölecek kadar ruhlarına ve bedenlerine hâkimdiler. Bir başka filozofun, kinik Onisikritos'un bir Hint'in intiharından etkilendiğini biliyoruz. Calanus adlı bu Hint, İskender'in ve askerlerinin önünde kendi odunlarını kendi ateşe vermiş ve mutlak bir sessizlik içinde ölümü göğüslemişti. Laertios Diogenes, Hint'le arasındaki bu temasın Pyrrhon'un düşüncelerinin oluşumunda önemli olduğunu söyler. Bunu de-

ğerlendirmek güç olsa da, belirleyici bir etkisinin olduğu tartışmasız gözükmektedir. Budist düşünce okullarıyla Pyrrhon arasında çok sayıda benzerlik bulunmuşsa da, bunlar su götürür şeylerdir. Bu macerada iki unsur bizce ortaya konmayı hak etmektedir:

- İskender'in kişiliği de muhtemelen Pyrrhon'u etkilemiştir. Biraz zorlayarak şunu diyebiliriz ki, felsefe alanında Pyrrhon'un yaptığı şey, İskender'in politik alanda gerçekleştirmiş olduğu şeye benzemektedir. Siteler rejimine damgasını vurmuş bitmek bilmez tartışmalara son vererek kendi dünya görüşünü dayatan İskender gibi, Pyrrhon da kendi sözünü *diaphonia*'nın –felsefi dünyayı yapısal olarak oluşturan anlaşmazlık– yerine koyma iddiasındadır. Gençliğinin baharında ölen İskender'in kaderi bile dünyaya bir anlam dayatma çabalarının boşunalığını göstermektedir. Timon bu veçhe üzerinde ısrarla duracak ve bir tür insan-tanrı olarak sunulan ustanın görkemini önceki filozofların –gülünç duruma düşürmekten zevk aldığı– tartışmalarıyla karşı karşıya getirecektir.

- Pyrrhon'un Hint'le ilişkisini, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Hint'e giderek kendi kaygılarına cevap aramış birçok naif kişininkiyle kıyaslanabilir bir hayranlık olarak düşünmek yanlış olur. Kendinden önceki filozoflara karşı pek sert olan Pyrrhon'un felsefi bir formasyonu vardı. En azından iki ustasını tanıyoruz. Brison'dan Megara geleneğini öğrendiği kesindir. Sokrates'e bağlı bu diyalektikçi akım dünyanın tutarsızlığını İyi-Tanrı'nın ontolojik gerçekliğiyle karşı karşıya getiriyordu. Megaralılar karşısında

Pyrrhon'un özgünlüğü, tanrısallığı dünyanın ontolojik yoğunluğunda değil, hiçliğinin yansısında görmesidir. Diğer ustası Anaksarkhos da İskender'in seferine katılmış, ona karşı son derece büyük bir dostluk göstermiş, politik iktidarı elinde bulunduran kişinin her yaptığını meşru görmeyi argüman olarak kullanmıştır. Pyrrhon, Anaksarkhos'tan, yaklaşık olarak çağdaşı olan Sakızlı Metrodoros'un temsil ettiği, dünyanın hissedilir niteliklerinin eleştirisi şeklindeki Demokritosçu geleneği öğrendi. Metrodoros'un söylediği bir şey, daha kuşkuculuk özerk bir varlık kazanmadan ünlü olmuştu. Bu ifadenin Cicero'dan öğrendiğimiz versiyonu şöyledir (*Luc.*, 73): "Bir şey bilip bilmediğimizi bilmediğimiz kanısındayım; bilmemek ve bilmek diye bir şeyin olup olmadığını, daha genel olarak, bir şeyin var olup olmadığını da bilmiyoruz." Dolayısıyla, Pyrrhon'un sadık öğrencisi Phleiouslu Timon'un eserinde en az kötü muamele görenin Demokritos olması tesadüf değildir.

Evine, Elis'e dönen Pyrrhon, ebe olan ve kendisine sık sık öfkelenen –bu durumu anlayabiliriz– kız kardeşiyle yaşar. Çeşitli tanıklıklardan öğrendiğimiz yaşamının ilk bakışta güçlükle uzlaşan iki veçhesi vardır. Bir yanda, örnek bir yurttaş olarak davranıyor, site yaşamına kusursuz bir uyumla katılmayı kabul ediyordu. Böylece, diğer yurttaşların takdirini kazanmıştır ve onu yüksek rahipliğe atamakta tereddüt etmemişlerdir. Kuşkucu olarak ün salmış bir filozof açısından böyle bir görev bugün şaşırtıcı gelebilir. Coğrafyacı Pausinias II. yüzyılda Elis'i ziyaret ettiğinde, pazar meydanında Pyrrhon'un bir heykelinin olduğunu görür. Fakat, aynı zamanda, bu örnek yurttaş kimi zaman çok tuhaf davranıyor, yolu üzerinde rastladığı arabalardan

ya da köpeklerden kaçınmak için hiçbir şey yapmıyor ya da uçurumu dikkate almadan yoluna devam etmeye kalkışınca sonunda bir dostunun kurtarıcı müdahalesiyle muhtemel bir ölümden kurtuluyordu. Böylece, çok ileri yaşa kadar yaşamıştı. Konformizmle –en azından görünüş bakımından– dengesiz bir tutum arasındaki bu alaşım nasıl anlaşılmalı?

Pyrrhon düşüncesinin bilinmesi için artık temel kabul edilen ve bu sıfatla incelikli tartışmaların konusunu oluşturan metin, MÖ I. yüzyılda yaşadığı konusunda hemfikir olunan Aristotelesçi filozof Messinalı Aristokles'e aittir. Aristokles de asıl Pyrrhonculuğun bilinmesinde en iyi kaynağımız olan Timon'dan alıntı yapar (fragman 53, Decleva-Caizzi):

"Öğrencisi Timon şöyle der: Mutlu olmak isteyen kimse şu üç noktayı dikkate almalıdır: Öncelikle, şeylerin doğası nedir? Sonra, onlar karşısında nasıl bir eğilim içindeyiz? Son olarak, böyle davrananlar için bunun sonuçları ne olacaktır? Şeyler hakkında, bunların Pyrrhon'a göre eşit ölçüde farksız, istikrarsız ve belirlenimsiz olduklarını ve, sonuç olarak, duyumlarımızın ve kanaatlerimizin ne doğru ne yanlış olduğunu söyler. Bu nedenle, onlara güvenmemek gerektiğini, ancak görüşsüz, eğilimsiz, sarsılmasız kalmak gerektiğini ileri sürer ve bunların her biri hakkında, onun hiçbir biçimde var olmamış olmadığını ya da hem var hem yok olduğunu veya ne var ne de yok olduğunu söyler. Böyle bir eğilim içinde olanlar açısından, Timon, bu durumdan öncelikle sessizliğin (*aphasia*), sonra da karmaşa yokluğunun doğacağını söyler." Bu metin Hellenistik felsefenin önemli bir temasının, insan ile dünya ara-

sında kurulması gereken mimetik ilişkinin başlangıcıdır. Örneğin, Stoacılıkta kişi bilge olurken, doğanınki kadar kusursuz bir rasyonelliği her noktada elde etmesi gerekir. Pyrrhon'da ise aynı süreç dünyanın ilgisizliği kadar ilgisiz olmaya yöneltir. Albert Camus *Sisyphos Miti*'nde kökten karşıt bir çözüme varmak için aynı saptamadan yola çıkacaktır. Fiilen saçma bir dünyada, insan, anlam arayan tek varlıktır ve gizli kimi anlamları keşfetme umuduyla olmasa da, anlam arayıcı olarak kalması gerekir, çünkü sürekli yeniden başlayan arayış –kitabı sonlandıran cümleyi kullanırsak– Sisyphos'u mutlu hayal etmemizi sağlar. "Görünüm her yerde kendini dayatır," diyordu Pyrrhon (fragman 63 a D.-C.). Bu, hiçbir yönelimselliğe ya da hiçbir üstünlüğe gönderme yapmayan –çünkü zıtlar denktir– bir iktidarın paradoksudur. Fakat, özellikle zıtların dokusunu oluşturan görünüm, Pyrrhon'da, varlığın oluşturduğu bu zıtlığa gönderme yapmaz. Her şey görünüm olduğundan, bu, tekanlamlı bir sözü meşrulaştırır. Bunun koşulu, görünümün, sessizlikten önce, varlıktan vazgeçmenin nihai ifadesi olmasıdır; Pyrrhon'un deyişiyle, yanlışlıkla giyilmiş bir giysiyi çıkarır gibi, "insandan soyunma" yönündeki son çaba olmasıdır. "İnsandan soyunmak"; başka deyişle, duyumsamaz boşluğu inşa etmek, her duyumu, her duyguyu, her anlamı inkâr etmek, ölümün bile bir çözüm olmadığını –çünkü yaşamla ölümün eşit değeri/değersizliği, paradoksal bir şekilde, hayatta kalmayı içerir– anlamak: İntihar, hayatın ölüm karşısındaki güçlü tercihi anlamına gelirken, Pyrrhoncu filozofun çileciliği onu bir yaşayan ölü olmaya, bir ölü gibi "duygusuz" olmaya, ama bütün canlılar gibi hayat görünümü vermeye yöneltir.

Dünyanın görünümünü, dolayısıyla olmayan-varlığını taklit etmek, görünümün altında yatan varlığı bulma yönündeki aptalca özlemi ifade etmek için insanların oluşturduğu dili derinlemesine dönüştürmeyi gerektiriyordu. Yeni kelimeler yaratmak, doğanın önemli bir veçhesini dogmatiklere bırakmaya yöneltir. Epikuros gibi, ama elbette bambaşka bir niyetle, Pyrrhon da önceden mevcut kelimeleri korumayı seçmiş görünüyor. Ama o bu kelimelere içkin ontolojiyi içeriden tahrip etmektedir: Tıpkı Lucretius'un geleneksel bir edebi tür olan destanı, daha önce destan tarafından hiç söylenmemiş şeyleri söylemek için kullanması gibi, Timon da şiirsel ifadeyi ustasının düşüncesinin hizmetine koyar. Pyrrhon'un öncellerinin satirik eleştirisi, Demokritos, Elealı Zenon ya da Ksenophanes için bazı nüanslarla, bir anlamda, oyunun kurallarına uygundu. Timon ustasına şöyle kâhince bir söz atfettiğinde sonuç çok daha şaşırtıcı gözükür (fragman 62 D.-C.):

"Bir hakikat sözüne,
doğru bir norma sahip olan bana,
benim gözüme gözüktüğü haliyle,
söyleyeceğim ki sana,
tanrının ve iyiliğin doğası ezelidir,
ve insan için en eşit yaşam böyle işler."

Bunca uzun süre kuşkuculuğun kurucusu olarak gösterilen kişinin kendini "hakikat sözü"nün sahibi ilan ettiğini ya da tanrının ve iyiliğin ezeli doğasına gönderme yaptığını görmek, ancak Pyrrhon'un başlatıcısı olduğu bu dil reformu dikkate alınmazsa şaşırtıcı olabilir. "Benim gözüme gö-

züktüğü haliyle" basit bir yöntemsel ihtiyat ifadesi değildir; görünümün tekelci yükselişini sağlar ve bu görünüm, toprak fetheder gibi, Stoacıların felsefenin yapısı diye dayatacakları üç vilayeti ilhak edebilir: Mantık (bir hakikat sözü), fizik (tanrının doğası), etik (iyilik). Pyrrhon'dan önce dilin bir şeyi ve zıddını söyleme yönündeki kapasitesini birçok düşünür çeşitli biçimlerde araştırmıştı. Timon'un kendisi de Elealı Zenon'u "ikili dili", Demokritos'u da "ikili zihni" için över. Pyrrhon'un özelliği bu geleneği sürdürmüş olması değildir, ama çelişki pratiği yerine, çelişkiden başka hiçbir şeyin var olmadığı savını koymuş olmasıdır. Pyrrhon'un sözü bir vahiy biçimini alabilir, çünkü fenomenlerin çelişkisinin kısmi bir yansısı değil, çelişik fenomenlerden başka bir şey olmadığının ilanıdır.

Hellenistik dönemin ilk zamanlarında, Yunan insanı derin politik ve kültürel değişimler karşısında şaşkınlığa düşmüştür. Felsefe, farklı biçimler altında, bu şaşkınlığa cevaplar getirecektir. Pyrrhon, kendince, bir vaadin taşıyıcısıdır. Görüntünün ardında görüntüden başka bir şey olmadığını anlayanlara önce sessizlik (*aphasia*), sonra sükunet vaat eder. Pyrrhon da Timon da asla bir sessizlik çileciliğine girmemiş olduğundan, bu Pyrrhoncu konuşma yitimi daha da şaşırtıcıdır. Dolayısıyla, her ihtimale karşı, bu konuşma yitimi, şeylerin ne olduğunu söylemekten, dünyanın taşıyıcısı olmadığı bir anlamı aramaktan vazgeçmek olarak anlaşılmalıdır. Sarsılmazlık ise, Cicero'ya inanacak olursak, Pyrrhon'a göre nihai amaç sayılan duygusuzluğu oluşturan şeye doğru bir mihenk taşıdır: Dünya karşısında sükunet içinde kalmak değil, onun varlığını bile hissetmemek; çünkü dünya yoktur ve biz de yokuz.

II. – Pyrrhon'un dolaysız takipçileri

Timon, özellikle *Alaylar*'da, ustasının düşüncesini büyük bir polemik şiddetle açıkladı. Çok uzun ömründe –doksan yıl yaşadı– gerçek kavramsal değişiklikler yapıp yapmadığını saptamamamız imkânsızdır. Pyrrhon'dan sonra Pyrrhonculuğun ne olduğuna dair çelişik bilgilerimiz var. Laertios Diogenes (IX, 115-116) Hekim Menodotes'in savunduğu bir rivayetten söz eder. Buna göre, MÖ 100 yılına doğru, muhtemelen yine bir hekim olan Kyreneli Ptolemiaos tarafından Pyrrhonculuğun restorasyonuna dek hiç ardılı olmamıştır. Bir başka rivayete göre ise en azından dört ardılı olmuştur. Bunlardan biri, sahte bir suçlamanın kurbanı olarak, ağzından tek bir itiraz çıkmadan çarmıha gerilmeye gitmiştir. Böylece, Pyrrhon'un öğretisini nihai sonuçlarına dek götürmüş olur. Pyrrhoncu okul diye bir şeyin gerçekte var olmadığı konusunda herkes hemfikirdir. Temsilcileri felsefe dünyasında önemli rol oynamamış bir düşünce akımıdır bu. Öyle ki, Cicero, Pyrrhonculuğu iz bırakmadan kaybolmuş doktrinler arasına yerleştirir. MÖ I. yüzyılda Pyrrhoncu geleneği canlandırma projesini benimseyen ise Ainesidemos'tur.

II. Bölüm

AKADEMİ'NİN KUŞKUCULUĞU

I. – Genel sunum

Bir şeyler anlaşılmadığında açıklamanın bir yolu hep bulunur. Kuşkuculuğun muğlak tarihi içinde Yeni Akademi'nin[1] yerini tanımlamak güç olduğundan, Akademi karşıtı polemikten doğan bir gelenek, günümüze dek varlığını sürdürmüş bir tarihsel kesinliksizlik abidesi olan Montaigne'in "Raymond Sebond'un Savunusu"ndan geçerek, ikna edici olduğu kadar temelsiz de olan bir ayrımı iyice deşmekten geri kalmamıştır: Yeni Akademi bilginin yetersizliğini dogmatik olarak ileri sürerken, Pyrrhonculuk bu savı bile reddetmişti. Bu karşıtlığın bir temeli yoktur, çünkü Arkesilaos ile Karneades genel cehalet konusunda kesinliğe sahip olmadıklarını büyük bir kesinlikle ileri sürmüşlerdir. Bu aldatıcı farklılık unutulursa, kuşkuculuğun

1) Sunum kolaylığı olsun diye, Arkesilaos'tan Larissalı Philon'a dek süren Akademi'yi böyle adlandırıyoruz.

tarihinde Yeni Akademi'nin rolünün ne olduğunu anlamak kalır geriye.

Yeni Akademi, kurumsal bir süreklilikle derin bir kavramsal başkalaşımı birleştirme özelliği gösterir. MÖ 387'de Akademi'yi kuran Platon'dan son okulun başındaki Larissalı Philon'a dek (şehir Mithridates tarafından kuşatıldığından, Roma'ya sığınmak üzere MÖ 88'de Atina'yı terk etmek zorunda kalmıştır), okul, anahatlarıyla aynı kurumsal yapıda işlemeye devam etti. Arkesilaos ve onun ardından günümüzde kuşkucu olarak tanımlanan Akademi'nin tüm ustaları kendilerini özellikle Akademici olarak, başka deyişle, Platoncu gelenekten gelen filozoflar olarak görüyorlardı. Platon'un kendisi asla bir sistem inşa etmemişti ve okulunda kendisininkinden farklı görüşlere büyük bir ifade özgürlüğü tanımıştı. Ardından gelen ilk kişiler, yani Eski Akademi'yi kuranlar (Speusippos, Ksenokrates, Krates, Polemon) özellikle Platon'un düşüncesini, Aristoteles'in ona karşı dile getirdiği eleştirilere karşı koyacak şekilde yeniden ifade etmeye önem verdiler. Bu düşünürlere göre, Platonculuğun temel noktalarını reddetmek, örneğin İdealar doktrinini reddedip yerine Sayıları ya da İdea-Sayıları koymak, özü, başka deyişle Platoncu anlamdaki transandans'ı korudukları duygusuna sahip oldukları sürece sorun oluşturmuyordu. Arkesilaos'un kendini Platon'dan kopmuş görmemesini ve Platon karşısında belli bir süreklilik içinde kalmasını anlamayı sağlayan da aşağı yukarı aynı ruh halidir. Gerçekten, Laertios Diogenes (IV, 32) Arkesilaos'un Platon'a hayran olduğunu ve onun eserlerini edindiğini söyler. Sokrates'in kişiliğiyle de kendini daha uyumlu hissetmiş

olması muhtemeldir, çünkü Sokrates'in çürütme yöntemi, ona, uygulamaya koyacağı sistematik kuşku düşüncesinin habercisi gibi gelmiştir. Cicero'nun (*Ac. Post.*, I, 45) Arkesilaos'a atfettiği şu cümle bunu göstermektedir: "Arkesilaos hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürüyordu. Sokrates'in kendisi için ifade ettiği şey olan, 'hiçbir şey bilmediğini bilmek' bile bilinemezdi." Başka bir yerde (*De oratore*, III, 67), Romalı [Cicero], Arkesilaos'un bilginin imkânsızlığı fikrini Sokratik diyaloglarda bulduğunu ileri sürmektedir. Gerçekte, bir yandan bilme yetersizliğinden başka kesinlik olmadığını ileri süren düşünceyle diğer yanda hiçbir şeyin, kesinlikle hiçbir şeyin –cehalet kesinliğinin bile– kurtulamayacağı bir kuşkuya geçiş arasında temelde bir farklılık vardır. Arkesilaos ve ardıllarının Sokrates ve Platon'la ilişkilerine dair yaptıkları kuşkucu yorum tartışılabilir, fakat bunların felsefi olarak Platoncu geleneğin aktörleri olduklarını ve her koşulda kurumun [Akademi] takipçileri olarak görüldüklerini inkâr etmek imkânsızdır. Daha Antikçağ'da felsefe tarihçileri birden çok akademiyi birbirinden ayırarak bu soruna bir çözüm bulmayı denediler: Platon'un ve dolaysız ardıllarının Eski Akademisi; Arkesilaos'un Orta Akademisi; Karneades ve Kleitomakhos'un Yeni Akademisi. Sextus Empiricus kimilerinin bunlara dördüncü –Larissalı Philon– ve beşinci –Askalonlu Antiokhos– bir akademiyi daha eklediğini belirtir. Bu sınıflandırmanın ne zaman oluştuğu bilinmemektedir. İki Akademilinin –Kuşkucu Larissalı Philon ile dogmatik Askalonlu Antiokhos'un– öğrencisi olduğundan ayrıcalıklı bir tanık sayılan Cicero ise tek bir ayrım kabul etmektedir: Askalonlu Antiokhos'un diriltme

iddiasında olduğu Eski Akademi ile kuşkucu eğilimli Yeni Akademi.

II. – Pitaneli Arkesilaos (MÖ 316?-241?)

Cömertliği ve zihin açıklığıyla yurttaşlarının ve hatta rakiplerinin bile saygısını kazanan bu insanın kişiliği üzerinde burada durmayacağız. Eksiksiz bir bilimsel ve felsefi eğitim alarak önce Theophrastos'un öğretisini takip etti, sonra da Krantor ile Polemon'un Eski Akademisi'ne döndü. Platoncu okulun başına seçilen Arkesilaos, herhangi bir tekelcilik uygulamaktan uzak durarak, öğrencilerine diğer okulların filozoflarını da dinlemeyi öneriyordu. Platon'un ardıllarının çizdiği yolu, sistematik bir Platonculuk inşasının yolunu takip etmekle yetinebilecekken, hâlâ tartışmalı gerekçelerle bir yönelim değişikliği gerçekleştirmeye karar verdi. Bunun ilk işareti, tamamen sözel bir öğretiden yana, yazıdan vazgeçmesi oldu ki bu da Sokrates'e geri dönüş olarak görülebilir. Bu değişim dışsal nedenlere bağlanmaya çalışılmıştır. Çoğu zaman söz edilen, özellikle de XIX. yüzyıl filolojisi tarafından dile getirilen şey, Pyrrhon'un etkisidir. Asıl Pyrrhonculuğu canlandırmak için XX. yüzyılın ikinci yarısında girişilen çaba, bu hipotezi fazlasıyla ihtimal dışı bıraktı. Timon'un Arkesilaos'u ustasından çalıntı yapmakla suçladığı doğru olsa da, düşmanlığından sadece Pyrrhon'un kurtulduğu bir hicivciden gelen bu suçlamayı kanıt kabul etmek güçtür. Arkesilaos'un bir diğer karşıtı, farklı görüşte bir Stoacı olan Ariston, Homeros'un aslan kafalı, keçi gövdeli ve yılan kuyruklu masal hayvanı tari-

finin parodisini yaparak, bu Akademici konusunda şunu yazdı (D.L., IV, 33): "Önü Platon; arkası Pyrrhon; ortası Diodoros."

Sextus Empiricus'un ileri sürdüğünün tersine, bu dize Arkesilaos'un ezoterik bir dogmatizm uyguladığı anlamına gelmemektedir; böyle olsaydı, Platonculuğun açıkça belirgin kısım olduğu anlamına gelen "önü Platon" ifadesi anlaşılmazdı. Aslında, Ariston, Arkesilaos'un felsefesinin, Homeros'a göre o masal hayvanını oluşturan karma varlıkla karşılaştırılabilir felsefi bir canavar olduğunu ileri sürüyordu. Bu Stoacının sözüne bakılırsa, Arkesilaos ancak düşüncesinin görünür, ön kısmıyla Platoncuydu. Gövdenin geri kalanı Megaralı Diodoros'un diyalektiğinden ve özellikle arkada duran Pyrrhon'un doktrininden oluşmuştu. Timon ile Ariston'un tanıklıkları aslında tek bir şeyi kanıtlamaktadır: Arkesilaos'un taban tabana zıt nedenlerle mücadele ettiği filozoflar, felsefi okullar dünyasında çok yaygın olan intihal suçlamasını onu gözden düşürmek için ona karşı kullanmışlar ve her türlü kesinlikten kuşkulanmasını Pyrrhoncu ilgisizliğe bağlamışlardı. Polemiğin okul yaşamındaki bu etkisi, Atina'nın felsefi gerçekliğinin önemsiz bir yanı olarak görülmemelidir. Her yerde mevcut olan ve genellikle bariz bir kötü niyetin damgasını taşıyan polemik, aynı zamanda, yıpranma ve etkileşim olgularıyla birlikte, doktrinlerin gelişimini sağlayan bir motor oldu. Örneğin, Yeni Akademi ile Pyrrhonculuk arasında bağ kuran Timon, iki yüzyıl sonra, Ainesidemos'un yeni-Akademi yöntemleri ile Pyrrhoncu olduğunu ileri sürdüğü esin arasındaki sentezi kolaylaştıran bir temel atmış oluyordu. Bu dinamiğin varlığı, Arkesilaos'un düşüncesiyle

Pyrrhon'un düşüncesi arasında temel bir fark olduğu olgusunu ortadan kaldırmaz. Pyrrhon'da bilme kavramı bir anlamda kendi kendini ortadan kaldırır, çünkü ontolojik gerçeklikten yoksun bir dünyada bilmenin bir nesnesi olamaz. Buna karşılık, Arkesilaos'a göre, bilme istencini gözden düşürmek değil, bilginin sınırlarını tanımlamaya varan yöntemler yerleştirmek söz konusudur. Pyrrhon, var olma iddiasından mülhem her şey gibi, bilme iddiasını da saçma bulur. Arkesilaos, bildiğini iddia edenlerin ihanetine uğradığını düşündüğü yüksek bir bilgi fikri adına hareket ediyor gözükmektedir. Bu kadar derinden farklı esin kaynaklarına sahip filozoflar arasındaki benzerlik ya sadece yüzeyseldir ya da polemik bir kanıtlamanın sonucu olabilir.

Arkesilaos'un genelleşmiş kuşkusunu, Aristotelesçi ustası Theophrastos'un uygulamaya koyduğunu gördüğü yöntemsel önlemlerin abartılı bir formu kılan hipotez üzerinde durmaya gerek yoktur. Gerçekten, son derece dogmatik bir metafiziğe eklemlenmiş bilimsel bir düşünce olarak, basit bir içsel evrim yoluyla sistematik kuşku düşüncesine güçlükle varabileceği görülmektedir. Her koşulda, hiçbir tanıklık bu görüşü desteklemeyi sağlamamaktadır. Buna karşılık, Arkesilaos'un Akademi'ye verdiği yeni yönelimin temellerini bir bütünlük içinde düşünülen Platoncu gelenekte nasıl bulduğunu ya da bulduğunu sandığını daha iyi kavrayabiliriz. Sanılanın tersine, Arkesilaos Eski Akademi'deki ustalarından belirgin bir şekilde kopmaz. Hatta, Laertios Diogenes şunu der ki, (IV, 22), Arkesilaos Theophrastos'un okulundan ayrıldığında, bu ustalar ona tanrı gibi ya da altın çağdan

sağ kalmış varlıklar gibi görünmüştür. En azından şu varsayılabilir: Yeni Akademi'nin kuşkusu, metafiziğin dolaysız bir reddini oluşturmak bir yana, ona metafiziğin bir tür yan ürünü gibi gelmiştir. Bazı tanıklıklar sayesinde, en mümkün gözüken yorumlar istikametinde ilerleyebiliriz. Sağlam bilgilere dayalı gözüken bir geç dönem metni olan *Platon'un Felsefesinin İlk Kavramları*,[2] Yeni Akademi'nin kuşkucularının *Phaidon*'daki bir bölüme (66b) dayandığını ileri sürmektedir. Bu bölümde, beden denen bu kötü gerçekliğin varlığının insan ruhunun bilgiye erişmesini engellediği söylenir. Platon'un eserinde bu türden sayısız bölüm vardır. Aynı zamanda, özel bir felsefi bağlamda, Hellenistik doğalcılığın yükselişi bağlamında kuşkucu bir Platon okumasına yol açabilecek, "bir insan için mümkün olduğu ölçüde" gibi ifadeler de vardır. Stoacılar da, Epikurosçular gibi, insanın bir tanrı kadar kusursuz olmasında *a priori* bir imkânsızlık olmadığı görüşündeydiler. Arkesilaos ise, tersine, duyuların ve insan idrakının zayıflığına sistematik olarak vurgu yaparak, bir keşif yapıldığını duyurma yanılsamasından çok, araştırma gerekliliğiyle nitelenen eski tarz bir felsefe yapmayı sürdürmekten yanaydı. Yine de, bu düşünceyi Sokrates ve Platon'la sınırlandırmıyor, pre-Sokratiklerin çoğunu da kapsayacak şekilde yayıyordu. Demokritos da buna dâhildi. Demokritos'un Platoncu gelenekte yer almadığı, ona dair söylenebilecek şeylerin en azı olur. Böyle davranarak, kendi kuşku düşüncesinin tarihsel meşruluğunu inşa ediyordu. Bu meşruluk, görünüşte

2) *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, yay. haz.: L. O. Westerink, J. Trouillard, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

en tartışmalılardan biriydi, ama tüm anlamını felsefe arenasına yeni gelenlerle –mutlak dogmatiklerle, özellikle de Stoacılarla– arasındaki karşıtlıktan alıyordu. Arkesilaos'a düşman bazı Antikçağ tanıklıklarının bize aktardığı ve Aziz Augustinus'un da dehasının bütün gücüyle yaydığı bir martavaldan kurtulmamızı sağlayan da bu dinamiktir. Bu martavala göre, Arkesilaos, Zenon'la birlikte, duyumlara güvenin zafer kazandığı bir evrede, Platon'un metafizik doktrininin bilgisini çok az sayıda öğrenciye saklamış ve yapay bir kuşkuculuk uygulamıştı. Tekrar döneceğimiz bu martavalın bir özelliği vardır: Arkesilaos'un inisiyatif aldığı yeni yönelimle Stoacılığın yükselişi arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurar. Bununla birlikte, bu, Arkesilaos'u Sokrates'te ve Platon'da araştırmanın mutlaklığa dönüşümü yönünde ilerliyor gözüken her şeyi öne çıkarmaya yöneltenin Stoacı dogmatizmin ortaya çıkışı olduğunu bildiğimiz ölçüde yanlış olan *a posteriori* bir rasyonelleşme olarak kendini gösterir. Yine de, 'transandans'ın bütünüyle reddi anlamına gelmez. İnsanın idrak gücünün zayıflığını ileri süren Arkesilaos, bu dünyada ruh için mümkün olmayanın başka yerde mümkün olma olasılığını –asla açıkça üstlenmediği bu olasılığı– anlamdan yoksun bırakıyordu.

Arkesilaos'un düşüncesi hakkında bildiklerimiz, bir yöntem sorununu hemen ortaya koyan birkaç fragmanla özetlenir. Ya bize kadar erişmiş olan fragmanlardan başkasının zaten olmadığını kabul ederek bunları analiz etmekle ve değerlendirmekle sınırlı kalırız –Antikçağ kaynaklarımızın fazlasıyla boşluk içerdiği bilindiğinden, bu tutum en azından riskli olur– ya da metinsel tanıklıklar ile okulların tarihine ve işin içindeki farklı geleneklere bağlı olan aşikâr

veya zımni bir miktar veri arasında eklemlenmeler yaratmaya çalışırız. Her iki durumda da göz önünde bulundurulması gereken bir risk vardır. Fakat, daha bütünsel bir yaklaşım bize denenmeye değer görünmektedir.

Arkesilaos'un önemli yeniliği, bütün felsefi düşüncesini tek bir kavram üzerinde yoğunlaştırmak oldu. Onayın genel anlamda askıya alınması demek olan *epokhe peri panton* kavramıdır bu. Başka deyişle, insan varlığı, hiçbir vesileyle, tartışmasız bir kesinliğe işaret eden çekincesiz bir onayda bulunamaz. Bu kavramın en azından bileşenlerinden birini anlamak için, öncelikle, Stoacılığın bilgi felsefesine ne yenilik getirdiğine bakmak gerekir. Platon'un mağarasının tersine, Stoacı dünya kelimenin gerçek anlamında ışık altındadır. Tanrı –başka deyişle, dünyaya içkin akıl– dünyayı insanların ve tanrıların ortak konutu olsun diye yaratmıştır; insan denen bu akıllı varlıkların, hayvanlardan farklı olarak, dünyada kendilerini evlerinde hissetmelerine uygun koşulları düzenlemiştir. Bilgi açısından prensip, doğanın, bizi aldatmak şöyle dursun, sarhoşluk ya da delilik gibi öznenin patolojik haline bağlı çok ender koşullar dışında, bize nesnelerin doğru temsillerini sunduğudur. Temsil, *phantasia*, etimolojik olarak, bir ışık yansısıdır (*phos*): Dünyanın bir veçhesini gerçeğe uygun biçimde aydınlatır; hem de öyle bir güçle aydınlatır ki bilgi öznesini onaya doğru, sanki saçlarından çekiliyormuşçasına karşı konulmaz biçimde sürükler diyordu Hrisippos. Örneğin, bir masa gördüğümüzde, doğaya şiddet uygulamadıkça, "bu bir masadır" önermesine zımni onayımızı veririz. İrade yitimine uğramış temsilin, nesnenin gerçekliğinin bir kısmını bize derhal teslim eden temsilin kendine özgü bir

niteliği, düşlerde ya da farklı türde sanrı süreçlerinde olduğu gibi, gerçekdışı nesnelerin temsilinin sahip olmadığı bir kesinliği (*energeia*) vardır. Bu temsil üç öğeyle nitelenir: Gerçeklik – mevcut bir nesneye denk düşer; uygunluk – her noktada ona benzerdir; edimsellik – gerçekdışı bir nesneden kaynaklansaydı olmayacağı gibidir. Doğanın sağladığı bilgi doğrudur; bu bilgi yanlış görüşlerden oluşan bir sisteme dâhil olur olmaz insanların bunu kullanımı çok daha az doğru olacaktır. Örneğin, masayı gören kişi, bu temsili, belirsizliğin damgasını taşıyan estetik, ekonomik, yararcı vb. ölçütlerden ayırmayacaktır. Kanaatin (*doxa*) Stoacılıkta iki tanımı vardır: Ya yanlış bir önermenin onayıdır ya da doğru bir önermeye verilen zayıf bir onaydır. Onay (*sunkatathesis*), doktrinin kurucusu Zenon'un oy kullanma işlemi temelindeki demokrasinin kurucu işlemine ödünç verdiği yeni bir kavramdır. Özne, yaşamının her anında bir temsil akınıyla karşı karşıya bulunur ve bunlara zımnen ya da açıkça onay vermek veyahut bunları reddetmek zorundadır. Onay, hem her bir *phantasia*'nın doğruluğuna dair bir karardır, hem de onay verenin ruhunun niteliğinin ifadesidir. Hiçbir onay, Stoacılıkta ruh olan ve temel işlevlerinden birini *sunkatathesis*'in temsil ettiği maddi gerçeklikten ayrılamaz. Sonsuzluğa sahip olmaması hariç, tanrılara özdeş olan bilge, hakikatten oluşan bir onay sistemi olan aklın kusursuz gerçekleşmesini temsil eder.

Genellikle ileri sürülenin tersine, bu doktrinin Arkesilaos tarafından çürütülmesinin sadece epistemolojik bir özelliği yoktu. İnsanın dünyayla ilişkisi hakkında mutlak bir aykırılığı ifade ediyordu. Akademici, Hesiodos'un bir

dizesini aktarıyordu (*TetJ*, 42). Bu dizede, Prometheus tarafından aldatıldığı için öfkeli olan Zeus'un, varlığını sürdürme (*bion*) yollarını insanlardan gizleyerek intikam aldığı belirtiliyordu. Fakat, *bion* kelimesinin yerine "idrak" anlamına gelen *noon* kelimesini koymuştu. Bu değişimle, insanların doğanın kendilerine verdiği şeyi iyi kullanmayı başaramamaları durumu hariç, insan aklı ile tanrısal idrak arasında tözsel fark olmadığını söyleyen Stoacı dogma karşısındaki derin aykırılığını ifade ediyordu. *Noon*'un yerine *bion*'un konulmasında, –Platon'un sevdiği bir düşünce olan– ruhun dünya karşısındaki başkalık ilişkisi fikrinin bir yankısı kuşkusuz vardı. Arkesilaos bu yönde Platon'dan daha öteye gidiyordu, çünkü Platon'un mağarasında gölgeler algılanabiliyorsa, ona göre, insan da her türlü kesin bilgiyi imkânsız kılan karanlıklarla çevriliydi. Böylece, Stoacı doğanın kusursuz aydınlığının karşısına dünyayı nitelediğini düşündüğü eksiksiz geçirimsizliği çıkarıyordu. Böyle bir perspektif içinde, Stoacılık –göründüğü kadarıyla– bir katalizör işlevi görerek Platonculuğun karamsar potansiyellerini güçlendirirken, Platonculuk da proto-kuşkucu bir düşüncenin toprağına dönüşmüş oluyordu. Böyle bir yönelim içinde, *Thaitetos* gibi bir diyalogun özellikle önemli bir rol oynamış olması çok mümkündür.

Cicero, tarihsel bakımdan kuşkusuz tartışmalı olan metni *Lucullus*'un (78) bir bölümünde, her ikisi de aynı ustanın –Akademici Polemon– öğrencisi olmuş iki filozof arasındaki rekabet ortamını yeniden canlandırır. Arkesilaos'u, kataleptik temsil konusunda özlü bir diyalektiğe Zenon'u tabi kılarken ve onu bu temsile üçüncü bir şartı, yani edimsellik şartını eklemeye mecbur ederken,

böyle bir *phantasia*'nın gerçekdışı bir nesneden (örneğin bir sanrı) ya da onunkinden farklı bir nesneden kaynaklı bir başka *phantasia*'yla karışmasının imkânsızlığını ileri sürerken gösterir. Bu yaklaşımın diyalektik erekliliği açık seçiktir. Stoacıyı bu şartı açıklamaya mecbur eden Arkesilaos, kendine en uygun olan saldırı açısını, rakibiyle kendisi arasındaki farklılığı daha iyi aydınlatmasını sağlayacak olan açıyı seçiyordu. Doğru temsillerle yanlış temsillerin varlığını inkâr etme niyetinde değildi, fakat bir temsille nesnesi arasındaki denkliği mutlak bir kesinlikle ileri sürmenin asla mümkün olmadığını göstermek istiyordu. Burada da, tartışmanın göbeğinde, dünyayla ilişkinin temelden farklı kavramları bulunur. Stoacılara göre, bu ilişkinin kusursuz rasyonelliğinin veçhelerinden biri, tıpatıp benzer iki nesnenin olmadığını ileri süren bireyleşme ilkesidir. Epikurosçular gibi bütün duyumların doğru olduğunu ileri sürmeye kadar varmasalar da, iki temsil arasındaki karışıklığın sorumluluğunun –ki bu onlara göre ender bir durumdur– asla doğaya değil, özgürlüğünü kötüye kullanan öznenin patolojisine bağlı olduğunu düşünüyorlardı. Arkesilaos'un kendisi de bu hatayı özneyle doğa arasındaki dolaysız çakışmama halinin semptomu olarak yorumluyordu. Stoacıların kabul ettiği birkaç hatanın varlığından yola çıkarak, her türlü bilgi nesnesinin potansiyel olarak hatalı olduğu sonucuna varıyordu. Zenon ise gayet naif görünebilecek, ama onun gözünde her türlü bilgi yapısının inşasını koşullayabilecek bir ölçütü tartışma konusu etmeyi kabul edemezdi.

Arkesilaos'un *epokhe* teorisini oluşturma yordamını yeniden tahayyül etmeye çalışırsak, bu teorinin onda iki te-

meli olduğunu saptarız. Bunlardan biri temsil mekanizmalarına, diğeri ise her türlü söylemin gözden düşürülmesine denk düşmektedir. Bu sonuncusu, söylemlerin izosteni ilkesine dayanıyordu (*AP*, I, 45): Her söylemin karşısına onun tıpatıp zıddını söyleyen eşit güçte bir başka söylem çıkarmak mümkündür. Platon'un kurduğu okulu yöneten bir filozofun, özellikle Sofistlerin aynı özneden yana ve karşı olanları destekleme kapasitesinden söz eden bir ilkeyi benimsediğini görmek şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, Arkesilaos'un Antiphones'i ya da Gorgias'ı sürdürme eğilimini hissetmiş olması pek az olasılıktır. Cicero'nun *contra omnia dicere* olarak, yani "herhangi bir muhatabı yalanlama kapasitesi" olarak adlandırdığı şey, özellikle Sokratesçi *elenkhos*'un radikalleşmiş bir biçimi olarak, yani hakikate sahip olduğu yanılsamasından kişiyi kurtarmaya yönelik bir çürütme olarak görülür. Bu *elenkhos* Eski Akademi'de ve Lise'de diyalektik bir formasyon idmanına dönüştürülmüştü ki, Aristoteles'in *Topikler*'inin VIII. kitabı bunun işleyişini anlamamızı sağlar. Arkesilaos'un özgünlüğü, ondan önce var olan bir gerçekliğin sistemleştirilmesinde yatmaktadır.

Kataleptik temsilin eleştirisiyle ilgili olarak iki tez çatışır: Pierre Coussin'e göre, Arkesilaos'un tek amacı Stoacı doktrini altüst etmekti; başka deyişle, saçma önermelere varmak için Stoacı öncüllerden başka bir şey kullanmaya çalışmıyordu. A. M. Ioppolo'ya göre ise, tersine, bu diyalektik sadece yıkıcı bir oyun değildi, Arkesilaos'un kendine özgü düşüncelerini de ifade ediyordu. Doğrusu, bu iki tez bütünüyle uzlaşmaz değildir: Arkesilaos Stoacılığın dilini, Stoacılardan başka şey söylemek için kullandı; onla-

rın düşüncelerini değil, kavramlarını üstlendi. Bizim temsillerimizin belirsiz niteliğini ortaya koymak için kullandığı argümanların neler olduğunu tam olarak bilmiyoruz, çünkü Sextus Empiricus "sayısız ve çeşitli örnekler"den (*Adv. Math.*, VII, 153) söz etmekle yetinir. Suda kırık gözüken kürek gibi duyum hatalarını ya da rüyada ve sanrılı süreçlerde kendini gerçek nesneler karşısında bulma yanılsamasını kullandığını varsayabiliriz. Diyalektik aporia'lara da başvurmuş olabilir. Örneğin, yalancı aporia'sı. Giritli, "Bütün Giritliler yalancıdır?" dediğinde doğru mu söylemiştir yalan mı? Ya da bir nitelemeden zıt bir nitelemeye hissettirmeden geçmeyi sağlayan zincirleme tasım örneği. Eğer yanlış bir temsil doğru bir temsile neredeyse benzerse, bir diğeri ona daha da yakın olacaktır ve böylece kusursuz özdeşliğe dek gidilecektir. Buradan yola çıkarak, yargının genel olarak askıya alınmasına varan mekanizma başlatılır. Akıl duyuların verileriyle işlediğine göre ve bu veriler her vesileyle belirsiz olduğundan, bilgelik, Stoacı dogmanın tersine, duyuların doğal kusursuzluğundan özgürlüğünü tamamen üstlenen bir aklın kusursuzluğuna geçmekten değil, insan yargılarının dayanıksızlığının sürekli bilincinde olmaktan ibarettir. Ne insanın dünyaya doğal uygunluğunun savlanması ne de bunun mantıki sonucu olarak hakikat ilkesinin kataleptik temsille özdeşleştirilmesi Platoncu gelenekle uyumluydu. Bu Stoacı dogmaları sistematik olarak çürüten Arkesilaos, en azından kısmen Akademi kaynaklı –çünkü Zenon, Polemon'un öğrencisi olarak görülüyordu– olmakla birlikte, Akademi'nin çeşitli biçimler altında hep savunmuş olduğu şeyle yine de çelişen yeni bir doktrinin yanlış niteliğini kanıtlıyordu. Aka-

demici kuşkunun sistematikleştirilmesi, kuşkuculuğun inşasında temel bir moment oluşturdu. Bu kuşkuculuk, kendine henüz özerk bir kimlik verecek gibi olmasa da, bulunduğu dönemde Platoncu geleneğin içinde tuhaf ve aşırı bir değişim olarak belirmiş olmalıdır.

Stoacılıkta temsil, onay ve *horme* –dirimsel itki– bir bütün oluşturur; bu bütün olmadan her eylem imkânsızdır. Birinciyle ikinci arasındaki bağlantıyı köklü biçimde ortadan kaldıran Arkesilaos, işlev bozukluğu eleştirisiyle, başka deyişle, yaşamı imkânsız kılma suçlamasıyla karşılaşıyordu. Dolayısıyla, ikinci bir evrede, hataya karşı kalıcı bir garanti olan kesin yargılar ileri sürmeyi bu reddedişin, varoluşun normal akışına asla bir köstek olmadığını kanıtlamak gerekiyordu. Bize ulaşan tanıklıklarla değerlendirirsek, onun argümantasyonun iki veçhesi vardı. Plutarkhos'a göre, *Kolotes'e Karşı*'da (*Adv. Col.*, 26, 1122 a-1122 d), onayı ortadan kaldırarak *horme*'nin varlık sürdürmesine izin verdiğini ve bunun da eylemi yönetmeye yeterli olduğunu söyleyerek rakiplerine cevap veriyordu. Bu argümanı yorumlamak güçtür. Harfiyen ele alındığında, Arkesilaos'un, insandaki doğal itkinin, eylem kuralı olarak güvenilebilecek kadar dünyanın düzeniyle uyumlu olduğunu düşündüğü anlamına gelir. Örneğin, bir mermiden kaçınacak şekilde anında tepki göstermemizi sağlayan reflekslerin *horme*'nin bu işlevselliğinin bir örneği olarak kabul edilebileceğine inanmak isteriz. Fakat, karmaşık etik ya da estetik hedefleri olan bir karar almak gerektiğinde, refleksin tepkisine nasıl güvenilebilir? Diyalektik nitelikteki ikinci bir yorum olasılığı buradan kaynaklanır. Stoacılar, insanla dünya arasında var olduğuna inandıkları dolaysız uyum

karşısında hayranlık duymaya devam ettiklerine göre, her eylem biçimini düzenlemekte buna nasıl olur da güvenmezler? Aslında, Stoacılık güç bir bahis üzerinde temellenmişti: Dünyanın nedensel sürekliliği içinde insanı bir öğe olarak kabul ederken, aynı zamanda, ahlaki sorumluluğunun koşulu olan özgürlüğünü de garanti etmek. Stoacı onay teorisi, Cicero'nun *De Fato*'sunda saptayabileceğimiz gibi, Arkesilaos'un ardılı Karneades'in ortadan kaldırmaya çabaladığı, nedenlerin ayrımına dair karmaşık bir sistem aracılığıyla bu iki veçheyi uzlaştırma iddiasındadır. Eğer bu diyalektik yorum doğruysa, Arkesilaos'un Stoacıları eylemin imkânsızlığına dair ona yönelttikleri itiraza verilecek cevabı kendi sistemlerinde bulmaya davet ettiği anlamına gelir bu.

Onun sözünü ettiği ikinci argüman şuydu: Kusursuz kesinlik iddiasını ortadan kaldırmak, eylemi *eulogon* ölçütüne göre, yani "makûl bir şekilde doğrulanabilecek olan"a göre sürdürmeyi engellemiyordu. Başka deyişle, temsillerinin ve yargılarının yanılabilirliğinin tamamen bilincinde olmak, onun gözünde, tercihlerinden her birini açıklayabilen bir rasyonellik tatbik ederek, olasılıklara göre hareket etmeyi engellemiyordu. Bu arada, Stoacılar da bu *eulogon*'u "ilerleyen" kişinin, yani bilgelik yolundaki insanın önüne koyabileceği en ihtiraslı hedef olarak tanımlamışlardı. Bu kavramı eylemi yönlendirecek ölçüt olarak üstlenen Arkesilaos diyalektik olarak hareket ediyor, Stoacıların kullandığı bir kavramı alıyordu. Fakat, bu diyalektik aracılığıyla, eylemin etik niteliğinin çürütülemez kesinliklere sahip olmakla koşullanmadığına dair kişisel inancını da ifade ediyordu.

III. – Kyreneli Karneades (MÖ 214-129)

Kyrene kökenli Karneades istisnai uzunlukta yaşamıştır ve onun felsefe okulu sistematik bir kuşku düşüncesinin sağlamlaşmasında önemli bir evre oluşturmuştur. MÖ 155 yılındaki ünlü Atina Elçiliği'nde onun da yer alması özellikle tarihe geçmiştir. Böylece, Roma'ya üç okul götürülmüş olur. Diğer ikisi, Stoacı okulun lideri Babilli Diogenes'in ve Lise'nin başında bulunan Kritolaos'un okullarıdır. Cicero'ya göre, bir gün adaletten yana, başka bir gün bu erdeme karşı görüş belirten Karneades'in diyalektiği, Hellen yanlısı genç Romalılardan oluşan bir kitleyi heyecanlandırmış gözükmektedir. Buna karşılık, Romalıların ata geleneği olan *mos maiorum*'a bağlı olan Sansürcü Cato'nun şimşeklerini üzerine çekmiştir. Yeni Akademi'nin tarihinde Karneades'in düşüncesinin ikili bir veçhesi vardır: *Epokhe* teorisinin kusursuzluğa eriştiği evreyi oluştururken, yol açtığı sorgulamalar da sistematik kuşkunun azalmasına yöneltecek bir evrime yol açar. İkinci bir muğlaklık da vurgulanabilir. Sextus Empiricus'a göre (AM, VII, 159), Karneades'in amacı öncelininkinden daha kapsamlıydı; çünkü hakikat ölçütü eleştirisine yalnızca anti-Stoacı bir eğilim katmakla kalmamış, "hiçbir hakikat ölçütü olmadığını, ne aklın, ne duyumun, ne temsilin, ne de mevcut herhangi bir gerçekliğin olduğunu" göstermeye çabalayan evrensel bir eğilim de getirmişti. Oysa, onun hakkında bize ulaşan tanıklıklar onu esasen Stoacılıkla mücadele ederken göstermektedir. Cicero'nun *diuisio carneadia* adı altında bize aktardığı, "iyi hükümran" üzerine görüşlerin eleştirel sunumunda olduğu gibi, başka

felsefi doktrinleri ele alırken bile bütünsel yapının amacı Stoacı etiğin çelişkilerini ortaya koymak gibi gözükmektedir. *Phantasia* teorisinin eleştirisinin yalnızca Stoacıların çok ötesine gittiğini düşünmüş olması, keza, kuşkuculuğuna evrensel bir amaç verirken, Stoacı düşünceyi sağlamlaştırmış olan Hrisippos'un kişiliğinin önemi nedeniyle saldırılarını onun üzerinde yoğunlaştırmak zorunda kalmış olması da muhtemeldir. Bununla birlikte, bilginin eleştirisi alanına getirdiği yeniliği belirtmek her zaman kolay değildir, çünkü genellikle tanıklıklar, başka hiçbir ibare olmaksızın, "Akademiciler" diye belirtilmiştir. Bununla birlikte, aşağıdaki unsurlar, Hrisippos'un Stoacı sistemi iyileştirmesini alt edebileceğine inandığı şeyler olarak görülebilir:

- Temsili –*phantasia*– *phos*'a –"aydınlık"– bağlayan Stoacı etimolojiye dayanan Karneades, aydınlığın nesneyi gösterirken kendini de göstermesi gibi, temsilin de hem nesnesini hem kendisini sunduğu itirazında bulunuyordu. Bu itiraz çok öteye gidiyordu; çünkü Stoacılıkta temsilin her zaman için özel nitelikler içeren bir ruhun işi olduğu olgusunu harfiyen ele alıyordu. Bilgi öznesinin bu biricik niteliğiyle hakikat ölçütü olması gereken evrensel nesnellik nasıl uzlaştırılabilir? Stoacılar insan ile dünya arasında temel bir uyum olduğunu ve bu uyumun bu engelden kaçınmayı sağladığını kabul ediyorlardı. Bunun böyle olmadığını göstermek ve dolayısıyla Stoacıların bilgi teorilerinin doğalcı temelini tahrip etmek için, Karneades, Stoacı fizik, takdiri ilahi ve yazgı kavramlarına saldırıyordu. Bu yaklaşım, görünüşe rağmen, onun Stoacı bilgi kuramı eleştirisine derinden bağlıydı. Yazgı konusunda, var olan her

şey arasındaki nedensel dayanışmanın özneyi özgürlüğünü inkâra yöneltttiğini ileri sürme iddiasındaydı. Temel nedenlerle yardımcı nedenler arasındaki ayrımı –Hrisippos bu ayrımın insan özerkliğini koruyabileceğini sanmıştır– reddederek, insan iradesini kendinin nedeni olarak kabul ediyordu. Bu ise Platon'un *Phaidros*'undaki kendi kendine hareket eden ruh doktrinini hatırlatmıyor değildir. Takdiri ilahiyle ilgili olarak, evrensel aklın insanlara ve tanrılara ayırdığı gayet iyi düzenlenmiş konut olmanın ötesindeki dünyanın, eğer her şey tesadüf tarafından belirlenmiş olsaydı işleyişi temelde farklı olmayan bir şiddet ve adaletsizlik yeri olduğunu rahatlıkla kanıtlayabilmişti. Onun etik eleştirisi de aynı yöndeydi. Doğal yasanın yönettiği Stoacı bir dünya anlayışının karşısına adaletsizliğin zaferinin bütün örneklerini çıkartıyor; en azından diyalektik olarak, mevcut haliyle dünyada, adaletle özdeşleşmekten uzak bilgeliğin kendi kişisel çıkarını hiç utanmadan öne çıkarmaktan ibaret olduğunu ileri sürüyordu. Fakat, özellikle bilgi alanındaki temsil doktrininin dengi olan etik alanındaki *oikeiosis* dogmasının sıkı bir eleştirisine girişiyordu; çünkü Stoacılar her canlı varlığın kendi varlığında sürmesini sağlayacak şeyi daha doğuştan aramaya başladığını ve bu sürekliliğe aykırı olan şeyden de kaçtığını ileri sürerler.

• Stoacılıkta kusursuz içkinlik sistemi –"Tanrı", "akıl", "doğa" ve "dünya"– kesinlikle eşanlamlı terimlerdir. Oysa, Karneades, zincirleme tasımın ustalıklı kullanımı sayesinde şunu gösteriyordu ki, Tanrı ile doğayı karıştırmak, çakıl taşları kadar anlamsız nesneleri tanrılaştırmaya yöneltir. Onların mantığını eleştirirken, Descartes'ın ünlü kılacağı

bir argümanın mucidi olacağı kesindir: "Kötü cin" (Cicero, *Luc.*, 47). Stoacıların benimsediği bir önermeyi, yani rüyada bir tanrının hakikat görünümüne sahip temsiller gönderdiğini öncül kabul ederek, bu aynı tanrı bağlamında, yanlış temsilin doğru temsile dönüşeceği ana dek, doğruya giderek daha benzer temsillere yol açma olasılığından söz ediyordu. Aldatma yeteneğine sahip olduğu andan itibaren, bir tanrının bu yeteneği kullanmasını kim engelleyebilir? Ona göre, bu alanda da içkinlik ilkesi olsa olsa azami karışıklığa varabilirdi.

• Arkesilaos'la arasındaki farkı net bir şekilde belirttiği bir nokta daha varsa eğer, bu, *adelon* (tamamen belirsiz) ile *akatalepton* (kesinlikle algılanması imkânsız) arasında yaptığı ayrımdır. Kuşkusuz, o da önceli gibi olumsuz dogmatizmi reddetmeye devam etmektedir, çünkü Stoacı Antipater'e "hiçbir şey algılanamaz" önermesinin, kendisi dâhil, hiçbir istisna tanımayacağı cevabını vermişti (*Luc.*, 28). Bununla birlikte, Arkesilaos'un kullandığı imgenin –karanlıklar dünyasında tek başına bir insan– tehlikesiz olmadığını anlamıştı, çünkü, böyle bir gecenin içinde sürekli olarak nasıl yaşayabiliriz sorusu ister istemez ortaya çıkıyordu. Onun yeniliği, temsil farklılıklarının ille de yargının evrensel ertelenişinin reddi anlamına gelmediğini kabul etmekti. Başka deyişle, temsiller dünyasının çeşitli niteliklerini kabul etmek, hakikati hatadan ayırt etme yeteneğinde olunduğu anlamına gelmez. Temsillerin Stoacı sınıflandırmasını kendince yeniden ele alarak, bunları bölmenin iki türü olduğunu ileri sürüyordu (*Luc.*, 103): 1/ Kesin olarak algılanabilecek temsillerle böyle bir algının

konusu olamayanlar; 2/ *pithanai* temsillerle *pithanai* olmayanlar.

Bu terim Fransızca'ya genellikle –daha iyisi yapılamadığından– "muhtemel" ya da "gerçeğe yakın" diye çevrilir. Bu tercümeler Cicero'nun Latince'de tercih ettiği terimlere denk düşmektedir. *Pithanos*'un Yunan düşüncesinde uzun bir tarihi vardır. Özellikle Sofistler tarafından onların onay idealini ifade etmek için kullanılmıştır. Onay, verili bir duruma uyarlanmış her hakikatin nispi olduğu fikrine bağlıdır. Stoacılıkta kataleptik temsilin mutlak açıklığına sahip olmayan, fakat ruhta onay yönünde bir harekete yol açan temsil *pithane*'dir. Stoacılara göre, bu temsil doğru olabilir, yanlış olabilir, hem doğru hem yanlış olabilir, ne doğru ne yanlış olabilir. Buradan yola çıkan Karneades, yanlış bir şekilde "olasılıkçılık" diye adlandırılan şeyi oluşturdu. Gerçekten, ona göre, bir olayın meydana gelme ihtimalinin daha yüksek olduğu koşulları belirlemek değil, doğru *phantasiai*'yi yanlış olanlardan şaşmaz biçimde ayırt etmeyi sağlayan bir ölçütün varlığını kabul etmeden, temsiller dünyasını yapılandırmak söz konusuydu. Onun projesi, harekete geçmeyi sağlayan nispi bir bilgiyi tanımlarken bu eylemin temellerini asla dogmaya dönüştürmemekti. Bunun için, *pithanai* –"ikna edici"– temsillerin üç türünü ayırt ediyordu.

– Sadece ikna edici olanlar.
– İkna edici olmanın yanında, başka hiçbir temsilin "ters yöne çekemeyeceği", yani yalanlayamayacağı temsiller.
– İkna edici olanlar, yalanlanmayanlar ve üstelik ayrıntılı bir incelemenin konusu olanlar.

Arkesilaos için olduğu gibi Karneades için de bilgi öznesi kendinden, yani temsiller dünyasından kaynaklanmaz. Nesnenin gerçekliğiyle kesin, dolaysız bir teması asla yoktur. Arkesilaos'un derin karanlıklarının yerine Karneades kuşkunun gelişimine daha müsait bir alacakaranlık koydu. Stoacı bilgi teorisinin sistematik yapımlarını yeniden ele almışsa, bu, daima onları bir kerte düşürmek içindir; tanrıların yanılmazlığına her noktada benzeyen bir yanılmazlığa Stoacıların özlem duyduğu noktada yok edilemez bir yanılabilirliği işe dâhil etmek içindir.

IV. – Akademi'nin sonu

Bu noktadan itibaren, birisi Kleitomakhos'un temsil ettiği, diğeri Stratonikeli Metrodoros, Kharmides ve Larissalı Philon'un temsil ettiği iki büyük yönelim karşı karşıya gelecektir.

1. Kleitomakhos (MÖ 187-110). – Asıl adı olan Asdrubal'dan anlaşıldığı gibi Kartaca kökenli olan Kleitomakhos, ustasının güvenine asla ihanet etmeyen sadık bir öğrencinin bütün özelliklerine sahipti. Cicero (*Luc.*, 31), onu, Karneades'i yaşlılığında terk etmemiş olan cin gibi ve titiz biri olarak tarif eder. Bu sadakat, Arkesilaos'un başlattığı ve Karneades'in sürdürdüğü sözlü gelenekten kopuşa damgasını vuran önemli bir değişime eşlik eder. Gerçekten, ustasının öğretisini ortaya koymak için dört yüzden fazla eser yazmıştır. İskenderiyeli Zenon gibi onun basit bir sekreteri değil, gerçek bir yazardı, yazılarından

sorumluydu. Romalı hiciv şairi Lucilius'a ve Konsül L. Censorinus'a adadığı eserlerin kanıtladığı gibi, bunları Atina okulları çevresinin çok ötesine yaymakta tereddüt etmiyordu. Muhtemelen MÖ 126'dan itibaren yaklaşık yirmi yıl boyunca Akademi'de hocalık yaparak, diyalektiğin canlı pratiği karşısında –orta ve yeni-Platonculukta başarı vaat eden– yazılı yorum türünü tercih ediyordu. Özellikle Cicero sayesinde sahip olduğumuz birkaç bölüm, kitaplarının içeriğini hayal etmemizi sağlamaktadır. Daha sonraları Epikuros karşısındaki Lucretius gibi, o da üst-insan kabul ettiği bir usta karşısında ona hayran bir öğrenci konumundaydı. Ona göre, vahşi bir hayvanla kıyaslanabilen Karneades, onayı zihinden atarak, Herakles'in yaptığına benzer bir görevi yerine getirmişti. Bu metafor açıkça anti-Stoacıydı, çünkü bu kahraman Kiniklerin ve Stoacıların gözde figürüydü. Karneades'in bu sembolik kahramanlaştırılması, iki önermenin oldukça problematik eklemlenmesi üzerinde temellenen bir tür ortodoksluğun tanımına katılıyordu:

– Karneades'e göre, yargının askıya alınması hiçbir istisna tanımaz.
– Kleitomakhos'un kendisi de ustasının düşüncesinin özünü asla anlamamıştı.

Yargının askıya alınmasına ayırdığı dört kitaplık eserinde (*Luc.*, 98-99), kesinlikle olasılık arasındaki ayrım üzerinde temellenen temsiller arasında mevcut Karneadesçi farklılık sistemini geliştiriyor, böylece bilgi sorununa da eylem sorununa da ilgisiz olmadığını göstermeye çalışıyordu. Ona göre, Karneades, bilgenin kanaate onay verme-

si gerektiğini asla dogmatik olarak savunmamıştı. Onun gözünde (*Luc.*, 78) diyalektik değer taşıyan bir önerme söz konusuydu ve bu ancak Stoacılığın çürütülmesi bağlamında anlaşılabilirdi. Cicero'nun yazdığı bir diğer bölüm de –ne yazık ki fazlasıyla bozulmuştur– aynı yönde ilerler gibi gözükmektedir, çünkü burada bilgenin asla onay vermediği, ama bunun da olasılığın –eğer varsa– peşinden giderken onun olası olanı takip etmeyi reddetmesini engellemediği söylenmektedir.

Karneades'in en yakın dostu olan ve hocalık görevini ondan devralmış birinin sergilediği bu gerçekten kuşkucu sistem, kuşkucu Akademi'nin kalıcılığını sağlayabilirdi. Gerçekte ise, başka disiplinler indinde yol açtığı itiraz nedeniyle, onun çöküşüne katkıda bulundu. Bu tartışmayı bilmemizi sağlayan az sayıda tanıklık söz konusudur ve çeşitli yorumlara neden olmuştur. Bununla birlikte, mümkün olduğunca kesin bir yolla onu anlamaya çalışmamız önemlidir. Kleitomakhos konusunda nispeten daha ayrıntılı bilgiye sahip olsak da, onun Karneades'in düşüncesine dair yorumunu paylaşmayanlar hakkındaki bilgimiz daha azdır.

2. Metrodoros, Kharmides, Larissalı Philon. – Farklı unvanlara sahip bu üç Akademicinin Platoncu okulun daha az radikal bir kuşkuculuğa yönelmesinde rol oynadıkları kabul edilir.

Stratonikeli Metrodoros (MÖ II. yüzyıl) başta Epikurosçuyken sonra Karneades'in öğrencisi olmuştur. Muhtemelen münzevi biriydi ve ustasının öğretisinin gerçek anlamına hâkim olduğuna inanıyordu. Kharmides (MÖ II. yüzyıl) ise yedi yıl boyunca Atina'da, Karneades'in yö-

netiminde öğrenim gördükten sonra orada kendi okulunu kurmuştur. Muhteşem bir belleği olan, söylem sanatıyla ilgilenen ve çok yüksek bir hitabet gücüne sahip (*Luc.*, 16) Kharmides başlangıçta hiçbir özgünlük göstermemiştir. Öyle ki, ustası onu yalnızca özünde değil, biçiminde de kendi öğretisiyle en uyumlu kişi olarak görüyordu. Bununla birlikte, Sextus Empiricus (*HP*, I, 220) dördüncü Akademi'den bahseder. Bu Akademi Philon ile Kharmides'inkidir ve Karneades ile Kleitomakhos'un Yeni Akademi'sinin yerini almıştır. Bu durum, belli bir anda bir kopuş olduğunu düşündürtmektedir. Kharmides ile Metrodoros'un düşüncesi hakkında pek az şey biliyor olsak da, Larissalı Philon hakkında daha fazla bilgi sahibiyiz. Ona dair burada sözünü edeceğimiz şey, Akademi'nin tarihsel dönüşüm sürecini anlamamızı sağlayacak. Larissa'da, Tesalya'da MÖ 159'a doğru doğmuş olan Philon önce kendi doğduğu şehirde, Karneades'in eski bir öğrencisinin yönetiminde felsefe öğrenimi gördü, sonra da Atina'ya giderek orada Kleitomakhos'un yönetiminde on dört yıl boyunca çalıştı ve onun ölümü üzerine hoca oldu. Bu süreçte kimsenin kuşku duymadığı iki unsur vardır:

- Philon, öncelikle, Kleitomakhos'un oluşturduğu kuşkucu sistemin ateşli bir savunucusuydu. MÖ II. yüzyılın Pythagorasçı filozofu Noumenios onun bu doktrine "hizmet edip onu geliştirdiğini" ve Stoacılığın amansız bir düşmanı olduğunu bile söyler.

- Mithridates'e karşı verilen savaş sırasında, Philon, Atina'daki aristokrat partiyle birlikte Atina'yı terk ederek,

dostları olduğunu düşündüğü Roma'ya sığındı. Plutarkhos (*Cicero*, 3, 1) gerçekten de onun, Kleitomakhos'un dostları arasında, "Romalıların söylemi ve yaşam tarzıyla en sevdikleri kişi" olduğunu belirtir. Öğretisini takip edenlerin en tanınmışı elbette Cicero'dur. Roma'da, 87 yılında yayımladığı kitaplar dostları arasında olduğu kadar rakipleri arasında da skandala neden oldu. Bu durumda, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki soru sorulur:

- Kleitomakhos'un oluşturduğu haliyle kuşkuculuğu reddetmeye daha Atina'dayken mi başlamıştı?
- Roma'daki kitaplarının içerikleri neydi?

Birinci noktada, Roma'ya gitmeden önceki Philon'un felsefi gelişimine referansta bulunan hiçbir tanıklık yoktur. Tersine, Cicero'nun *Lucullus*'unun başlangıç bölümü bu teze aykırı gözükmektedir. Platoncu gelenek içinde Philon'un baş rakibi olmuş Askalonlu Antiokhos, Romalı general Lucullus'la birlikte bulunduğu İskenderiye'de bu Roma dönemi kitaplarını edindiği zaman büyük bir öfke duydu. Bunun nedeni, muhtemelen, kuşkuculuktan uzaklaşan Philon'un, kendisinin sahip çıktığı daha dogmatik bir Platonculuk alanında onunla rekabet edebilecek olmasıdır. Fakat, daha ilginci, Cicero'ya göre, uzun yıllar Kleitomakhos'un dinleyicisi olmuş ve radikal kuşkuya sadık kalmış Surlu Herakleitos'un da Antiokhos'a eşlik etmesiydi. Antiokhos, Herakleitos'a rica ederek, Philon'un ya da başka bir Akademi üyesinin bu tür sözler edip etmediğini bildirmesini istemiş, Herakleitos ise söylemediklerini belirtmişti. Dolayısıyla, Roma dönemi kitaplarının Phi-

lon için o zamana kadar savunmuş olduğu şeyler açısından gerçek bir durak olması muhtemeldir.

Tanıklıklar, bilgenin kanaati onayıp onamaması sorunu konusunda Philon'la Metrodoros'u birleştirirler. İşte, Cicero'dan alınma bir örnek:

Luc., 78: "Hiçbir kesin algıya sahip olmamakla birlikte, kanaatleri olmasına izin verilmişti. Bu tezin Karneades tarafından onaylandığı söylenir. Bana gelince, Philon'dan ya da Metrodoros'tan ziyade Kleitomakhos'a güvendiğimden, bu tezin onun tarafından onaylanmasa da diyalektik olarak savunulduğu kanısındayım."

Metrodoros, ardından da Philon, Karneades'e göre, bilgenin, özündeki yetkinliğe rağmen, kimi zaman kesin biçimde bilmediği şeyi onaylayabildiğini ileri sürmüşlerdi. Kleitomakhos'un sistemleştirdiği haliyle yargının evrensel olarak askıya alınmasından bu vazgeçiş nedendir? Metrodoros, ya Karneades'in düşüncesini sarmalamaya özen gösterdiği çelişkiler ve müphemlikler nedeniyle ya da Kleitomakhos'tan ayrışma arzusu yüzünden bu yönde gidebilmiştir. Larissalı Philon ise, Roma'da, Atina'da tanıdığından temelde farklı bir kitleyle karşı karşıyaydı. Okullar arasındaki tartışmalar, bu kitleyi, insanın neyi bilebileceğinden ve nasıl yaşaması gerektiğinden daha az ilgilendiriyordu. Bu koşullarda, bu soruya dair anti-Stoacı bir diyalektiğe bağlı kalmak yerine, yanılabilir bir bilge yorumu vermeyi tercih edebilirdi.

Noumenios onun hakkında (*Yerler*'in 28. fragmanı), sonraki dönemlerde, yargının askıya alınmasına bağlı kalmadığını söyler: "Kesinlik ve izlenimlerin uyumu onu vazgeçirmiştir." *Epokhe*'nin, Yeni Akademi'nin ona ver-

miş olduğu aşırı biçim içinde, kolay kolay savunulamayacak bir işlevinin olması çok muhtemeldir. Yine de, Philon Akademi'nin bunca uzun süre barındığı şehri terk ederek dünya değiştirirken bu kopuşun meydana gelmesi tesadüf olarak görülemez.

Dolayısıyla, bu konum ve daha genel olarak Philon'un Roma dönemi kitapları kuşku düşüncesinin tarihinde nasıl bir anı belirleyebilirler?

En özlü tanıklık Sextus Empiricus'unkidir (*HP*, I, 235). Şöyle demektedir: "Philon'a göre, Stoacı ölçüte bağlı kalınırsa, şeyleri kesin olarak algılamak imkânsızdır. Fakat, bunlar [şeylerin doğasının en aydınlık göründüğü noktada] kesin olarak algılanabilirler." Philon'un en büyük yeniliği *epokhe*'yi mutlaklık statüsünden nispilik statüsüne geçirmesiydi. Şeylerin doğaları gereği potansiyel olarak bilinebilir olduğunu ileri sürerek, genelleşmiş yargının askıya alınmasından vazgeçiyor, *epokhe*'yi belirli bir düşmana –Stoacılık– karşı uygun bir silah olarak yorumluyordu. Karneades'in ileri sürdüğü haliyle evrensel kuşku eğilimi, gayet belirgin koşullardaki bir çürütme stratejisinden daha fazlası değildi. Böyle bir konumun hem *epokhe*'yi felsefi düşüncelerinin merkezi olarak gören ortodoks yeni-Akademicilerin, hem de Arkesilaos ile Karneades'in radikal kuşkusunun Platon'un ve Eski Akademi'nin geleneğiyle çelişki halinde olduğunu ileri sürerek bu ayrımı belirtmiş olan Askalonlu Antiokhos'un öfkesini kışkırtmış olabileceği anlaşılır. Yakın dönemdeki bazı yorumculara göre, Philon bazı temsillerin kesinlik taşıdığını, bunun da onların hakikatlerinin işareti olduğunu kabul etmiş, yine de bunu Stoacıların kataleptik temsil teorilerinde yaptıkları

gibi bilginin ölçütü yapmamıştı. Bu şerh bizce oldukça zayıf temellere dayanmaktadır. Noumenios'un sözü edilen tanıklığı polemik tarzındadır. Bizce, bu, değişimin ne olduğuna dair nesnel bir kayıttan ziyade, Larissalı Philon'un tutum değişikliğinin bir yorumudur. Cicero'nun en sık alıntı yapılan bölümü olan *Lucullus* 34'e gelince, burada, aynı adlı kişi, Askalonlu Antiokhos'un sözcüsü, dolayısıyla Yeni-Akademicilerin rakibi, Philon'a hiç gönderme yapmadan şöyle demektedir: "Onlar algılananın kesinliğini ayırt etmek istiyorlar; ruha ve zihne kazılı olan ama ne anlaşılabilen ne de algılanabilen kesin ve doğru bir şey olduğunu göstermeye çabalıyorlar." Özünde, onun da Karneades'in ileri sürmüş olduğu şeyden başka bir şey söylemediği görülebilir. Belirli temsiller karşısında hakikat duygusu hissedebileceğimizi, ama yine de asla hakkında yanılmadığımız bir kesinliğe sahip olamayacağımızı kabul ediyordu. Philon'un özgünlüğü, bir hakikat ölçütü tanımlamak değil, hakikati potansiyel olarak bilinebilir göstermesidir. İleri sürülebilecek olanın tersine, Platoncu formlar doktriniyle bağ kurmuş olduğunun hiçbir kanıtı yoktur, fakat Cicero'nun Philon'un kitaplarının içeriği konusunda susma kararının tarihçilerin işini hiç de kolaylaştırmadığı doğrudur. Stoacılıkla amansız bir ihtilaftan uzak durmak, her koşulda, Philon'un Akademi'nin tarihinin birliğini öncellerinden daha iyi göstermesini, dolayısıyla Platonculuğun dogmatik bir yorumunda bulunmuş olan Akademicilerin birliğiyle de açıkça bağ kurmasını sağlıyordu. Arkesilaos, Akademi'ye kuşkucu bir yönelim verdiğinde kendini bir devrimci olarak göstermeye çabalamıştı ve kuşkucu bir meşruiyet oluşturarak Sokrates'i ve birkaç pre-

Sokratik düşünürü de buraya dâhil etmişti. Karneades'in bu tarihsel doğrulama çabasını desteklediğini açıkça ileri süren hiçbir tanıklığımız yoktur. Keza, bu iki hocanın, dolaysız ardıllarını mahkûm ederek, Platon'da buluştuklarını açıkça ileri sürmüş hiçbir metin de yoktur. En muhtemel hipotez, her şeye rağmen, Philon'un bilgi teorisinin, Yeni-Akademicilerin daha önce hiç bağlılık belirtmemiş oldukları Polemon ya da Ksenokrates gibi kimselerden ille de bir kopma olmadığını ileri sürmüş olmasıdır.

Philon'la birlikte Platoncu düşünce *epokhe*'den adım adım koparak, MÖ I. yüzyıl sonundan MS III. yüzyılda yeni-Platonculuğun ortaya çıktığı sürece kadarki bu bulanık döneme giriyordu. Bununla birlikte, kuşkunun nispeten dogmatik bir Platonculuk içinde bile mevcut kaldığını ileride göreceğiz.

III. Bölüm

YENİ-PYRRHONCULUK

I. – Ainesidemos (MÖ I. yüzyıl)

Bu felsefi yönelime Batı düşüncesinde kendini kabul ettirdiği biçimi MÖ I. yüzyılda vermiş olan kişinin uzun süredir içinde bulunduğu –en azından kısmi– unutulma hali, kuşkuculuk tarihinin sayısız paradokslarından biridir. Antik kültürün birçok eseri gibi, bu filozofun yazıları da bize ulaşmamıştır. Ancak, Konstantinopolis Patriği Photios'un bize miras bıraktığı *Pyrrhoncu Söylevler* okunduğunda görüldüğü üzere, MS 9. yüzyılda hâlâ okunabiliyordu. Bu unutkanlıktan belli ölçülerde Ainesidemos bizzat sorumluydu, çünkü kendini Pyrrhon'un düşüncesinin basit bir takipçisi olarak tanıtmıştı. Sextus Empiricus'un eserinin büyük ölçüde varlığını sürdürmüş olması da yeni-Pyrrhonculuğun gerçek kurucusu olan kişiyi karanlıkta bırakmaya katkıda bulundu.

Ainesidemos'un Pyrrhon'a bağlılık belirtmiş olması da başlı başına bir muammadır. Çağdaşı olan Cicero'ya ina-

nacak olursak, MÖ I. yüzyılda Pyrrhon tamamen unutulmuş olmakla kalmamıştı, onun hakkında bir şey bilenler de onu mutlak kayıtsızlığın ahlakçısı olarak hatırlıyorlardı. Kuşkusuz, Akademi'deki ustalarının bilgisini kaydeden Cicero'nun nesnel bir tanık olduğu söylenemez, fakat, sonuçta, onun Pyrrhon hakkında söyledikleri en yakın dönem araştırmalarının oluşturduğu görüntüyle çelişmemektedir. Uzun süredir kimseyi ilgilendirmediği belli olan bu figürü gömülü olduğu yerden çekip çıkarma ihtiyacını Ainesidemos neden hissetmiştir? Yeni-Akademi tarafından kuşkucu fikre göre yetiştirilen –bu akademinin kurumsal bir parçası olup olmaması tali bir sorundur– Ainesidemos, Yeni-Akademi'nin öğretisiyle hayal kırıklığına uğramıştı. Yeni-Akademicileri, "özellikle de kendi dönemindekileri" radikal kuşkudan ayrılmış gördüğü için, bu akademiden ayrılmaya karar verdi. Şeylerin doğaları gereği bilinebilir olduklarını ileri süren Larissalı Philon'un savını, özellikle de Askalonlu Antiokhos'un üstlendiği dogmatizmi onaylamadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Arkesilaos'un ve dolaysız ardıllarının kurumlaştırdığı Yeni-Akademi'nin ortodoksluğuna geri dönmek yerine, bu geleneğin bütünü tarafından hayal kırıklığına uğratıldığını söylemeyi neden tercih ettiğini anlayabilmek daha güçtür. Belki de, son Akademicilerde görüldüğü gibi, kuşkuculuktan vazgeçmeye sevk eden bir yönelimin bizzat ilkesel bir hata oluşturduğunu düşünüyordu. Yeni-Akademiciler, söylediğimiz gibi, kuşkuculuğu tarihsel olarak meşrulaştırmışlardı. Bu meşrulaştırmanın içine Sokrates ile Platon'dan başka, felsefe geleneğinden sayılan aşağı yukarı herkesi dâhil etmişlerdi. Ainesidemos'un Akademi'den kopuşuna damgasını vuran

güç gösterisi, Yeni-Akademicilerin bağlılıklarını belirtebilecekken belirtmedikleri iki filozofa –Herakleitos ve Pyrrhon– felsefi esinlerinin garantörü olarak başvurmak oldu. Heraklitos'un, görececiliğin büyük teorisyenlerinden biri olsa da, Stoacılar tarafından esin kaynağı kabul edilmesi Ainesidemos'a karşı bir tavırdı. Pyrrhon'a gelince, en iyi öğrencisi Timon, Arkesilaos'u ustasından intihalde bulunmakla neredeyse açıkça suçlamıştı. Ainesidemos, Pyrrhon'u kendi felsefi projesinin hamisi yapmış ve kuşkuculuğun Herakleitosçuluğa götüren yol olduğunu ileri sürmekte tereddüt etmemişti. Bu muamma sava geri döneceğiz.

Ainesidemos'un Akademi'den kopmaya samimiyetle niyetlenmiş olması bunu gerçekten başardığı anlamına gelmez. Bildiğimiz pek az şeye bakarak, onun dilini ve kimi temalarını koruduğunu düşünebiliriz. Örneğin, Photios, Pyrrhoncu kitaplarına dair verdiği özetin başında şöyle yazar: "Eserin genel hedefi, duyum ya da düşünce yoluyla kavranabilecek kesin bir şey olmadığını saptamaktır." Oysa, Cicero, Arkesilaos'un Akademi'ye verdiği yeni yönelimi doğruladığı argümanlardan söz ettiğinde, "hiçbir şey bilinemez, hiçbir şey algılanamaz, hiçbir şey öğrenilemez, duyular sınırlıdır, ruh da oldukça zayıftır" (Cicero, *Ac. Post.*, I, 44) diyenlerin geleneğinde yer aldığını söyler. Ainesidemos bu geleneği sürdürmekten başka bir şey yapmıyordu, fakat, Akademicilerden ayrılmak için, belirgin kesinliği nedeniyle istikbali parlak şu ayrımı koyar (212, 169 *b*): "Akademi'nin filozofları dogmatiktir; bazı ilkeleri kuşkuya yer vermeyecek şekilde ortaya koyarken, diğerlerini hiç tereddütsüz reddederler; Pyrrhon'un öğrencileri kuşkuyu uygulamaktadırlar ve her türlü ilke-

sel savdan kurtulmuşlardır ve içlerinden hiçbiri, hiçbir koşulda, her şeyin kavranamaz ya da kavranabilir olduğunu söylememiştir." Bu cümle, Ainesidemos'un temsilinde, Akademi'nin öncelikle –haksız yere Arkesilaos'a ve Karneades'e atfettiği– olumsuz bir dogmatizm, sonra da –şeylerin doğası gereği bilinebilir olduğunu ileri sürmüş Larissalı Philon'a özgü– olumlu bir dogmatizm uygulamış olduğunu göstermektedir. Yeni Akademi'nin düşüncesine getirdiği önemli yeniliklerden biri, ille de doğru olması gerekmese de, epistemolojik açıdan nispi değer taşıdığı kabul edilmesi gereken "olası" temsillerin var olabileceği fikrini reddetmek oldu. O da (*AM*, VIII, 8) bütün insan varlıklarının ortak görünümlerini (*phainomena*) "sapma yoluyla" doğru, yalnızca birkaç kişinin algıladıklarını ise yanlış diye adlandırmayı tercih ediyordu. Bu ise hakikat kavramını bile tartışma konusu etmesini engellemiyordu. Sextus Empiricus (VIII, 40) bize bir argümantasyon verir ve bunun Ainesidemos'ta "potansiyel olarak" zaten mevcut olduğunu ileri sürerek, hakikate yer olmadığını kanıtlamayı hedefler. Hakikat, diyordu, ne duyumsal olanda, ne kavranılır olanda, ne de bu ikisinin karışımında bulunabilir. Bu hipotezlerin her biri bir çelişkinin taşıyıcısı olarak görülür.

Diğer kitapların özetini Photios'un her birine dair kısa açıklamalarından biliyoruz.

İkinci kitapta, hakikat, nedenler, tutkular, hareket, doğum, ölüm ve bunların zıtları gibi mefhumların belirsiz karakterini kanıtlıyordu.

Üçüncüsünde, hareket ve duyum kavramlarını, çelişik karakterlerini göstererek –ki bu da onların kavranmasını imkânsız kılıyordu– ele alıyordu.

Ardından, görünür olanın görünmez olana işaret ettiği yanılsamasına saldırıyor ve doğanın, dünyanın ve tanrıların gerçekliğini algılamış olduğunu düşünenleri eleştiriyordu. Bir davanın mevcudiyetinin tezahürü olarak işaret mefhumunun bu eleştirisi, elbette, onun düşüncesinin önemli unsurlarından biri oldu, çünkü Yeni-Akademi'de böyle bir şey hiç de teorileştirilmiş gözükmemektedir (Sextus Empiricus, *AM*, VIII, 215). Eğer fenomenler –diyordu– aynı durumdaki herkese aynı şekilde beliriyorsa ve eğer işaretler fenomense, işaretler de bu şekilde algılanmalıdır. İmdi, tıp örneği aynı semptomların farklı okullara mensup hekimler tarafından aynı şekilde algılanmadığını gösteriyordu. Daha öteye gitmiş miydi, işaretin eleştirisini Sextus Empiricus'ta bulduğumuz aşırı sofistikasyona dek itmiş miydi? Bu konuda bir şey söylemek mümkün değildir.

Beşinci kitap neden kavramının eleştirisine ayrılmıştı. Hiçbir şeyin başka hiçbir şeyin nedeni olmadığı ileri sürülüyor ve dogmatiklerin bir neden-sonuç ilişkisi kurduklarını hayal etmelerini sağlayan yaklaşımlar sayılıyordu. Ainesidemos'un hedefi, bir anlamda, bu kavramın yapısal olarak uzlaşmaz unsurlardan oluştuğunu göstererek, kavramı içten çökertmekti. Örnek olarak, cisimsiz olan, ne cisimli olanın ne de cisimsiz olanın nedeni olabilir, zira temastan mahrum bir şey olduğundan, ne hareket edebilir ne de durağanlaşabilir. Cisimsel olandan asla cisimsel olmayan meydana gelemez; cisimsel olmayandan da asla bir cisim doğmaz, çünkü bu iki doğa farklıdır. Dahası, bir cisim kendi kalarak ya da bir başka cisimle birleşerek bir şey yaratır. Fakat, kendi içinde kalırsa, ister istemez kısırdır,

ve eğer bir başka cisimle birleşirse, daha önce var olmayan hiçbir şey yaratamaz, çünkü ikinin üç olması imkânsızdır. Bu argümantasyon, nedenselliği kabul eden ve uygulayan sekiz özgül mecazla sistematize edilmişti (*P*, I, 180): Karanlık şeylerin nedensel açıklaması belirgin olan şeyden onay almaz; birden çok nedeni olabilen bir fenomenin bunlardan biriyle açıklanması dogmatizm olur; düzenli olan şey düzenli olmayan şeyle açıklanır; belirgin olan şey belirgin olmayana yansıtılır; nedensel açıklama bireysel bir açıklamadır, oysa ortak ve kabul edilmiş olmalıdır; kendi prensiplerine göre keşfedilmiş olan şey kabul edilir, fakat bunlarla çelişki içinde gözüken şey reddedilir; genellikle, nedenselliği temellendirdiği iddia edilen prensiplerle çelişki içinde olan nedenler ileri sürülür; nedensel açıklama genellikle aporia düzeni içinde bir gerilemeye indirgenir: Bir aporia bir diğeriyle açıklanır.

Son üç kitap, iyilik, kötülük, erdem, nihai amaç gibi belli başlı etik kavramlarının eleştirel bir analizine girişiyordu. Kuşkucunun sarsılmazlık aramak gerektiği kanısında olduğunu biliyoruz; buna karşılık, insanın tamamen insansızlaşması projesini, Pyrrhon'un felsefi yaklaşımının nihai hedefi olarak kabul ettiği bu duyumsamazlık halini benimsediğine kanıt oluşturan hiçbir tanıklık asla yoktur. Burada bir nüanstan daha fazlası vardır, çünkü, Ainesidemos, olasılığını gidişatı içerisinde değerlendirmek gereken belirsiz bir uyarılar kümesini dünyada gören Yeni-Akademi ile onlar karşısında eşit bir ilgisizlik vaaz eden Pyrrhon karşısında bir anlamda eşit mesafededir. Dünyanın varlığını hissetmemeyi göklere çıkarmıyor, sadece bu varlığın içsel bir rahatsızlık unsuru oluşturmamasına çalışıyordu.

Bu duyumsamazlığı bir zevk olarak tanımlamaya işi vardırmış mıdır? Bunu ileri süren bir tanıklık varsa da bu çok tartışmalıdır.

Ainesidemos tarafından kurulan yeni bir kuşkuculuğun en yenilikçi değilse de en azından en etkin yanı, kuşkucu argümanların mecazlar ya da yargının askıya alınmasına yol açan yordamlar biçiminde sistematikleştirilmesi oldu. Bu argümanların hepsi icat edilmiş değildir, fakat bu yasalaştırılmış ve akla uygun biçim yeni bir güç veriyordu. Bu yasalaştırmanın Ainesidemos'a atfedilmesinden hiç kuşku duyulmasa da, bunların sayıları (dokuz ya da on) ve düzenleri kaynaklara –Sextus Empiricus, Laertios Diogenes ve İskenderiyeli Philon– göre farklıdır. Berraklık kaygısıyla burada Sextus'un sunumunu vereceğiz, çünkü bu yasaların yayılmasında en büyük rolü o oynamıştır.

1 Farklı üremiş ve dolayısıyla vücutları farklı oluşmuş canlı varlıklar arasındaki farklılıklar aynı nesnelerin aynı etkileri yaratmamasını sağlar. Örneğin, bazı hayvanların gözleri sarı, diğerlerinin gözleri beyaz ya da başka bir renkse, bunların renkleri kavrayışı da ancak farklı olabilir. Bu farklılık, bazı hayvanların hoşuna giden şeyin diğerlerince itici bulunmasını açıklar. Bu aynı mecazda, insanın hayvanlar üzerinde iddia ettiği üstünlük de tartışma konusu edilir.
2 Farklılıklar insanların kendi aralarında daha az değildir. Vücut ve ruh bireylere göre farklıdır; bu da ister istemez temsillerin ve tutumların çeşitliliğine neden olur.
3 Duyular farklıdır, aynı nesne tat açısından hoş, ama koku bakımından nahoş gelebilir. Bu durum nesne

hakkında bir yargıda bulunmayı engeller. Dahası, nesne –örneğin bir elma– duyularımızın algılayabildiğinden başka özelliklere de sahip olabilir.

4 Duyumlar koşullara ve düzeneklere göre farklıdır; örneğin, bal sarılık hastalığı olana acı gelir; izlenimler de uyanık ya da uyuklar olmaya göre değişir. Dolayısıyla, bir nesnenin neye benzediği söylenebilir ama ne olduğu söylenemez.

5 Konumlar, mesafeler ve yerler algıları değiştirir.

6 Her duyum içsellikle dışsallık arasındaki bir karışımın ürünüdür.

7 Duyumlar nesnelerin miktarına ve oluşumuna göre de değişirler. Az miktarda kullanıldığında yararlı olan bazı ilaçlar güçlü dozda zararlı olabilir.

8 Her şey, yargılayana ve gözlemlenene bağlı olarak görecedir.

9 Karşılaşmaların sürekli ya da ender niteliği nesnelerin algısını değiştirir: Su bolken değersiz gözükür, ender bulunduğunda değerli.

10 Yaşam tarzları, gelenekler, yasalar, inançlar, uluslara ve topluluklara göre farklıdır.

Ainesidemos ile Sextus arasındaki sayısız elden geçirmenin konusu olmuş bu mecazların örgütlenmesinde kesin bir bağdaşıklık bulmak güçtür. Yine de, prensip basittir. Stoacılıkta ve Epikurosçulukta özne-nesne ilişkisi hakikat doğurucu sayılırken, Stoacılıkta Takdiri İlahi'nin teveccühüyle güvence altına alınmışken, Epikurosçulukta dünyanın atomik doğası tarafından temin edilmişken, Ainesidemos, özne kendi kendini algıladığından, aynı zamanda da

nesneyi algıladığından, onu, tersine, temelde belirsiz kabul eden Karneades'in düşüncesini sistemleştirmişti. Bu mecazlar, Ainesidemos'un ardından, onun ardıllarından biri olan ve bu katkısı dışında hakkında hiçbir şey bilmediğimiz Agrippa tarafından elden geçirilmiştir. Agrippa beş mecaz oluşturdu. Bunların Ainesidemos'unkilerin yerine geçmeye yönelik olmadıklarını, fakat dogmatizmin bir işe yaramadığını göstermeye yönelik argümanları çeşitlendirmeye yönelik olduklarını bize Sextus söylemiştir (*HP*, I, 177). Mecazlarının ilkinde, hakikate bir yer ayırmanın imkânsızlığı üzerine Ainesidemos kaynaklı argümantasyonu yeniden ele alıyordu. İkincisinde, hissedilir olanın alanında olduğu gibi kavranılır olanın alanında da kanıtlamanın sonsuzca bir geri çekilmeye yol açtığını ileri sürüyordu: Bir nesneyi kanıtlamak bir diğerine gönderme yapmayı gerektirir (ve böyle devam eder). Sonraki kuşkucular tarafından fazlasıyla kullanılmıştır bu mecaz. Üçüncüsü bir kısır döngüydü: Bir argüman sadece bir diğerini gerektirmekle kalmaz, dahası, kaçınılmaz olarak bir kısır döngüden de çıkılamaz, çünkü kavranılır olanı kanıtlamak için hissedilir olana gönderme yapmak gerekir (ve tersi). Agrippa, daha sonra, bu aporia'lardan kurtulmayı sağlayan prensiplerde durulabileceği fikrini eleştiriyordu. Ona göre, bu aporia'ların kanıtlanamaz niteliği bunların doğru ya da –aynı ölçüde ikna edici bir şekilde– yanlış kabul edilmesini sağlıyordu. İlk mecazında, her şeyin nispi olduğunu ileri sürüyordu; hissedilir olan hisseden özne karşısında, kavranılabilir olan da kavrama karşısında nispiydi.

Değerlendirebildiğimiz kadarıyla, Ainesidemos, ondan önce Yeni-Akademi'nin yapmış olduğu gibi, dogma-

tiklerin eleştirisine bağlı kalmak yerine, Yeni-Akademi'yi çürütme alanına dâhil ediyor ve onu diğer okullar kadar eleştirilebilir kabul ediyordu. Yeni-Akademici diyalektiğin analizde yeterince uzağa gitmediğine ve kavramların radikal bir eleştirisine girişmek yerine kavramlarla oynamayı tercih ettiğine inanıyordu. Dolayısıyla, görünüşte ne Arkesilaos'un ne Karneades'in sistematik olarak yaptığı şeye, düşüncenin bizzat yapısına, yani yokluklarında düşünme ediminin bile tahayyül edilemez kaldığı bu kavramlara saldırmak için, düşüncenin işleyişini tartışma konusu etmenin ötesine geçmeye girişmiş ve örnekler yardımıyla bunun çelişik niteliğini kanıtlamıştı. Yeni-Akademi'nin kuşkuculuğu karşısında eleştirel düşünümsellik, mecazlardan kavrayabileceğimiz haliyle, Ainesidemos'unkinden daha soyut, mantıksal bakımdan daha iyi biçimlenmiş bir yaklaşım sergileyen Agrippa tarafından derinleştirildi. Agrippa'nın ardından, başka kuşkucular bu yolda daha öteye gitmeye çalışarak dogmatikleri ikili bir açmaza kapattılar: Her şey –diyorlardı– kendisi ya da başka bir şey tarafından anlaşılır. Kendisi tarafından anlaşılamaması, hissedilir olanla kavranılır olan üzerine dogmatikler arasındaki tartışmalardan çıkan sonuçtur. Fakat, başka şeye başvurarak da anlaşılamaz, çünkü böyle bir yaklaşım sonsuza dek geri çekilmeyi içerir. Kuşkucular bu kavramsal aygıtları geliştirmeye devam etmişlerdir. Bu yaklaşım içinde, bizim için tek görünür görüş ayrılığı olan Ainesidemos'un Yeni-Akademi karşısındaki görüş ayrılığı, kendisi ne söylerse söylesin, mutlak bir felsefi kopuştur.

Geriye en esrarengiz sorun olan Ainesidemos'un Herakleitosçuluğu kalıyor ki, yakın dönemde yazılmış iki ki-

tap bu konuya ayrılmıştır.[1] Sextus Empiricus'a inanacak olursak, Ainesidemos kuşkuculuğu başlı başına bir amaç olarak değil, Herakleitos'un düşüncesine götüren bir yol olarak görüyordu, çünkü fenomenlerin içinde zıtları algılama yeteneği, ona göre, gerçekliğin kendisinin zıtlardan oluştuğunu anlamayı sağlıyordu. O bu genel konumu savunmakla yetinmiyordu. Zamanın doğası, ruhun hareketi ya da ortak mefhumlar gibi bazı belirgin noktalarda dogmatik tutumlar benimsiyor ve bu tutumlarda, en azından görünüşte, Herakleitos'a bağlılığını belirtiyordu. Pyrrhonculuk ile Herakleitosçuluğun bu şaşırtıcı karışımına dair açıklamalar çeşitlidir: Ainesidemos'un kuşkucu olmadan önce dogmatik bir evresi vardı, fakat onun Akademi'nin kuşkuculuğunda yeterince kesinlik bulunmamasından ötürü hayal kırıklığına uğrayarak Akademi'den uzaklaşmış olduğunu biliyoruz. Tersine, radikal kuşkuculuktan Herakleitosçu dogmatizme geçmiş olduğu tezi Brochard tarafından savunulmuştur, fakat Sextus'un cümlesinin az çok naif bir kronolojik bağlam değişikliğinden oluştuğu düşünülebilir. Hamisi bu pre-Sokratik düşünür olan Stoacılara karşı Herakleitosçuluğu diyalektik tarzda savunmuştur. Aslında, Ainesidemos'un yaklaşımının, Akademi ve Stoacılık gibi iki çelişik hedefli, hem yorumsal hem de polemik olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. R. Polito, onun Akademi'den ziyade tıbbi-ampirik geleneğin dam-

1) B. Perez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2006; R. Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Brill, Leiden, 2004.

gasını taşıdığını yakın dönemde ileri sürdü. Ainesidemos ruhu soluk almaya indirgemiyor muydu? Bununla birlikte, bu yaklaşım, yine bu alanda, polemik argümanla gerçekten benimsenmiş bir kanaati oluşturan şeyi belirlemek güç olduğu ölçüde tartışmalıdır. Ayrıca, tıp teorisinin unsurları felsefi nitelikteki bir projeye gayet iyi entegre edilebilirler. Ainesidemos'un saldırılarını esas olarak yönelttiğini bildiğimiz Larissalı Philon, şeylerin doğası gereği bilinebilir olduğunu, fakat Stoacı ölçüte göre bilinebilir olmadıklarını ileri sürmüştü. Herakleitos'a bağlılığını belirten Ainesidemos, gerçekliğin bir akış olması dışında gerçeklik hakkında bilinebilecek bir şey olmadığı karşılığını veriyordu; başka deyişle, birleştirici öğelere indirgenemezdi. Aynı vesileyle, bu, şeylerin akışının kusursuz içkin rasyonelliğe sahip olduğu şeklindeki Stoacı fikri çürütmesini de sağlıyordu. Bu fikrin Platon karşısındaki konumunu bilmek de elbette ilginçti; felsefi olarak gerçeğe en yakın hipotez, onun Platon'u bir dogmatik olarak gördüğü olsa da, ne yazık ki, elyazma geleneğindeki bir sorun bu konuda görüş belirtmeyi güçleştirmektedir.

II. – Sextus Empiricus (MS 2.-3. yüzyıllar)

Uzun süre boyunca kuşkuculuk tarihçileri Sextus Empiricus'u basit bir intihalci olarak kabul ettiler. Bize ulaşmış olan yazılarının bolluğu nedeniyle değerli, fakat bazılarının kuşkucu geleneğe hiçbir katkıda bulunmadığını ileri sürdükleri biridir. Örnek olarak, Brochard'ın

Sceptiques Grecs'te [Yunan Kuşkucuları] ona ayırdığı yer çok sınırlıdır. Bu görüş günümüzde çok sayıda çalışma tarafından şiddetle eleştirilmektedir. Sextus sadece bir taşeron olsa bile, özellikle Popkin'in gösterdiği gibi, etkisi büyük olmuştur. XVI. yüzyılda onun yeniden keşfinin oldukça önemli bir entelektüel canlanmaya neden olduğu bilinmektedir. Onun hakkında, Yunan ve hekim olması, ampirik tıp okuluna mensup olması –yine de, bu okulu eleştirmekten geri kalmamıştır– ve çok muhtemelen MS 2. yüzyılda yaşamış olması dışında hiçbir şey bilmiyoruz. Antikçağ'ın bize miras bıraktığı en hacimli eserlerden biri olan eseri üç öğe içermektedir:

- *Pyrrhoncu Eskizler* üç kitaptan oluşmaktadır. Bunların ilki, Pyrrhonculuğun neden aslen kuşkucu tek felsefe olduğunu göstermektedir. Kuşkucu sıfatını sahiplenenlerin hepsi, Sextus'a göre, dogmatizm içerdikleri için çürütülmüşlerdir. Dolayısıyla, bizim gözümüzde sorunlu olan, fakat Sextus'un, Pyrrhon'dan kendisine dek uzanan tarihsel bir sürekliliğe göre sunmaya çabaladığı bir geleneği meşrulaştırma yönünde geniş bir girişim söz konusudur. Bununla birlikte, daha ileride, onun tutumunun aslında daha nüanslı olduğu görülecektir. Bu kuşkucu özgüllük bir kez kesinleştiğinde, felsefeyi üç kısma bölerek dogmatikleri çürütmeye girişir. Sextus'un kendisi Eski Akademi'de yaratıldığını söylemiş olsa da, bu yapı büyük ölçüde Stoacıların yaygınlaştırdıkları bir yapıdır. İkinci kitap mantığı ele alır; üçüncüsü fiziği ve etiği. Başka filozoflar için söz konusu olduğu üzere, burada da benimsenen düzen muhtemelen önem taşımaktadır.

• İkinci eser beş kitaptan oluşan *Dogmatiklere Karşı*'dır ve *Pyrrhoncu Eskizler*'in son iki kitabıyla aynı hedefe yöneliktir. İki kitaptan oluşan *Mantıkçılara Karşı*, dogmatik bilgi teorilerini çürütmektedir; onun ardından iki kitaptan oluşan *Fizikçilere Karşı* ile tek kitaptan oluşan *Ahlakçılara Karşı* gelir. *Pyrrhoncu Eskizler* ile *Dogmatiklere Karşı* arasındaki ilişki günümüzde tartışma konusudur. *Eskizler*'in ikinci kitaba bir giriş olduğuna uzun süre kesin gözüyle bakılmıştır. Bunun tersinin doğru olabileceği, başka deyişle, anti-dogmatik bir kitap yazdıktan sonra Sextus'un bunun bir de özetini verdiği fikri de özellikle J. Brunschwig'in bir incelemesi sayesinde[2] günümüzde söz konusu edilmektedir. Bu konuda bir kesinliğe varmak elbette imkânsızdır, fakat, belirgin bir noktada, Platon'un kuşkucu olup olmadığı sorununda (*HP*, I, 122), Sextus'un daha önce yazılmış daha tam bir risaleye gönderme yapmak için *en hypotypesei* –"özetle"– ifadesini kullandığı saptanabilir. Ne olursa olsun, aynı konu üzerinde bir Antikçağ filozofunun düşüncesinin iki halini karşılaştırabileceğimiz ender durumlardan biri söz konusudur.

• Geleneksel olarak *Öğretmenlere Karşı* denen altı kitaplık risale, sırasıyla, dilbilgisi uzmanlarına, hatiplere, geometricilere, aritmetikçilere, astronomlara ve müzisyenlere saldırır. Yunanca'da *tekhne* terimi bizim sanat,

2) "Proof defined" (yay. haz.) M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes içinde, *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, s. 125-160.

zanaatkârlık ve teknik mefhumlarımızı kapsar ve Stoacılar bu kavramı "hayata gerekli bir amaç için uygulanan kavramlar bütünü" diye tanımlayarak teorileştirmişlerdir. Dolayısıyla, Sextus, filozofları eleştirmekle sınırlı kalmamış, herhangi bir evrensellik iddiasında bulunmadan, tartışmalı görmedikleri pratiklerin ve sınırlı bir bilginin alanını belirlemeyi düşünen herkese saldırmıştır. Yeni-Akademi, kuşkusuz ki olasılıkçılığı nedeniyle, *tekhne* dünyasıyla çok daha uyumlu gözükmektedir. Dolayısıyla, burada yeni-Pyrrhonculuğun önemli bir katkısı söz konusudur ve bazı hekimler dogmatik kavrayışları nedeniyle saldırıya uğrasalar da, sadece tek bir *tekhne*'yi, tıbbı ayrı tuttuğu saptanabilir.

• Bilgiye dayalı bir gelenek, *Dogmatiklere Karşı* ile *Öğretmenlere Karşı*'nın on bir kitap içeren *Adversus Mathematicos* başlıklı bir bütün içinde toplanmasını uygun görür. Adlandırmaların üst üste binmesi nedeniyle pek elverişli olmayan bu gruplama, en azından, Sextus'un projesinin holistik karakterini gösterme üstünlüğüne sahiptir. İster felsefi sistemlerde bulunsunlar ister sanatlarda, bütün kesinlikler ayıklanmakta, böylece, kuşkucu da evrensel yargıç konumuna yükseltilmektedir.

• Sextus'un tarihsel konumu bağlamında eserinin okunmasından çıkan izlenim, Pyrrhon'a koşulsuz bir referanstır. Gerçeklik daha karmaşıktır. *Hypotyposes*'in sonunda, sahiciliği kimi zaman tartışma konusu edilen –çünkü elyazma geleneğindeki öğelerden birinde bu yoktur– bir epigram bulunur:

"Ey Pyrrhon, sen ki tüm diğerlerinden daha olağanüstü bir şahsiyet olarak belirdin,
eşi benzeri görülmemiş bir şaşkınlık yarattın,
eğer ihtiyatsızlıkla karşı çıktıysan bütün bilgelere, ne büyük bir bahtsızlıktır seninki!
Eğer, tersine, insan bilgisiyse senin küçümsediğin, bilgeliğini küçümsediklerin karşısında galip sensin."

Burada, elbette, Timon'un ustası Pyrrhon'a hitaplarına dair bir pastiş söz konusudur. Fakat, Timon, Apollon'un dengi kabul ettiği kişiye gerçek övgüler yazarken, Sextus'un tutumu burada çok daha ihtiyatlıdır. Pyrrhon şaşılacak bir gerçekliktir ve, bu haliyle, çelişik biçimde incelenmesi gerekir. Onu mutlak bir modele dönüştürmeme yönündeki aynı kaygı şu savda da görülür (*HP*, I, 7): "*Bize göre*, Pyrrhon kuşkuculuğa kendisinden öncekilerden daha güvenilir ve daha kusursuz bir şekilde yakındır." Sextus'un eserlerinde kişi olarak Pyrrhon'dan pek az söz edilir. Bu büyük bütünce içinde yalnızca on üç kez adı geçer. Timon ustasını yeryüzünü aydınlatan Apollon'la karşılaştırırken, harfiyen bir yorumu reddeden Sextus, kuşkucu akıl yürütmenin zekânın bakışını bozduğunu söyleyerek metaforu yorumlar; öyle ki, dogmatiklerin az çok kavramakla övündükleri sahte gerçeklikleri algılamayı başaramaz. Aynı zamanda, Timon onun tarafından tartışmasız bir otorite olmaktan ziyade, eseri hakkındaki sahte yorum kabuklarından temizlenmesi gereken oldukça tuhaf bir düşünür olarak sunulur. Sextus, Ainesidemos konusunda da aynı ölçüde ihtiyatlıdır. *Hypotyposes*'te kuşkucu biçemin yazarı olarak ondan açıkça söz etmez ve onun He-

rakleitosçuluğunu eleştirir. Kısacası, kendisini de basit bir intihalci olarak değil, kuşkucu saflığın biricik sahibi olarak tanımlar.

Sextus'un ortaya koyduğu ve bu bakımdan Ainesidemos ile Yeni-Akademi'nin mirasçısı olan kuşkuculuk *epokhe* kavramı üzerinde inşa edilmiştir. Gerçekten, sorun, balın tatlı olduğu duygusuna ve hatta inancına sahip olarak, "bal tatlıdır" önermesine hiç çekincesiz onay verip veremeyeceğim, yani kendi öznelliğimden bizzat şeyin varlığına geçip geçemeyeceğimdir. Bu probleme, kuşkucu, baştan ayağa olumsuz bir cevap veremez; kuşkucu, bu durumda, olumsuzlamanın dogmatiğine dönüşürdü. Problem her ortaya konduğunda, çekincesiz onay vermekten kaçınmak için yeterince çelişki olduğunu göstermeye çabalar. Sextus, çok güçlü bir formül kullanarak, kuşkucunun, fenomene özgü çelişkileri gözlemlemekle yetinerek, "görünüşün tarihçisi" (I, 4) olmak istediğini söyler. Kuşkuculuğa verdiği tanım, bilgi alanındaki bir tutuma ve etik bir amaca sıkı sıkıya bağlıdır (I, 8): "Kuşkuculuk, beliren nesneleri olduğu kadar, hangi türde olursa olsun düşünülenleri de karşı karşıya getirme yeteneğidir; nesnelerde ve karşıt akıl yürütmelerde mevcut eşit güç nedeniyle, öncelikle onayın askıya alınmasını, bunun ardından da huzura ermemizi sağlayan bir yetenektir bu." Bu kuşkuculuğu Yeni-Akademi'nin kuşkuculuğundan iki öğe hemen ayırır: Arkesilaos ile Karneades duyumlar ve akıl yürütmeler düzeyinde kalırken, burada şeylerin içindeki çelişkiye referans verilir; ayrıca, bu akımı Epikurosçuluğa ya da Stoacılığa yaklaştıran etik bir ereklilik tanımı, içsel dinginlik söz konusudur. Aslında, Sextus, Pyrrhon'dan farklı olarak,

şeylerin ne olduğunu söylemeye çalışmayacaktır; kökensel kuşkuculuğun özgünlüğünü oluşturan varlığın görünüme indirgenmesini asla gerçekleştirmeyecektir. Görünüşe göre yaşamak –başka deyişle, varlığı kavramaya çabalamadan yaşamak– ona göre dört veçhe içermektedir (I, 23):

• Doğamıza dikkat kesilmek; başka deyişle, duyum ve düşünceye doğallığında sahip olduğumuzu kabul etmek. Dolayısıyla, Pyrrhon'un yapmayı öğütlediği gibi, "insandan soyunmak" söz konusu değildir, fakat insan varlığında beliren şey üstlenilir.

• Açlığın bizi yiyeceğe ve susuzluğun da içeceğe yöneltmesini sağlayan duyumlara içkin zorunluluk. Burada da, Sextus'a göre, kuşkucu, Pyrrhon'un tersine, bu etkileri ortadan kaldırmayı başardığını iddia edemez, ama bunların doğası gereği iyi ya da kötü olduğu şeklindeki –onun gözünde gereksiz– kanaati ortadan kaldırarak yalnızca onları ılımlılaştırmayı başardığı söylenebilir.

– Yasaların ve âdetlerin geleneği.
– Sanatların öğrenilmesi; kuşkucu, sanatları, tartışmasız bilgi olma iddiası taşımadıkları durumda kabul eder.

Bir metafor Sextus'un sözünü açıklamayı sağlar. Bir at resmi yapan ve hayvanın ağzındaki köpüğü en gerçekçi şekilde vermek isteyen ressam Apellus sonunda bundan vazgeçer ve fırçadaki renkleri sildiği süngeri öfkeyle resme fırlatır. Tabloya çarpan sünger kusursuz bir köpük taklidi meydana getirir. Kuşkucular –der Sextus– görünüşle

düşünce arasındaki çelişkileri çözmeyi umduktan sonra, onayı askıya alır, fakat, onaylarını askıya aldıklarında, ardından beklenmedik bir şekilde huzur gelir, "tıpkı gövdeyi izleyen gölge gibi" (*HP*, I, 29). Bu ifade, hem Timon'a hem de Ainesidemos'a atfedilir. Bu sözün hedefi açıktır: Kuşkucunun yargının askıya alınmasıyla sarsılmazlık arasında kurduğu bağ dogmatik bir yargıdan kaynaklanmaz. Bunun kendisi görünüşün bir ürünüdür; öyle ki, kuşkucu, dışarıdan görüldüğünde, diğer felsefi doktrinlerden temelde farklı gözükmeyen kavramsal bir yapım oluşturarak kendini yalanlamaz. Ayrıca, şeylerin doğasını belirtme iddiasındaki her sözü elbette mahkûm etse de, yine de, herhangi bir olasılığı öne çıkarmayı kabul etmez. "İkna etme" fiilinin iki anlamını ayırarak (I, 231) Yeni-Akademicilerden farklılaşmaya çalıştığı unsurlardan biri budur. Kabul ettiği ilk anlam, pedagogun söylediklerine pasifçe uyan çocuğun tutumuna denk düşer; Akademicilere atfettiği ikincisi, verili bir teze güçlü bir sempati duyan insanın tutumudur. Sextus'a göre, görünümler dünyası kişinin tutumunu pasifçe uyarlaması gereken dünyadır: İkna edici olanın onay verilen kanaatten farklılaştığı Akademicilerin tersine, *pithanon*'un, güçlü bir eğilim taşıdığı için, kendi içinde aktif bir onay biçimi olduğunu kabul eder.

Antikçağ kuşkuculuğunun bilinmesinde yalnızca temel kaynağımızı oluşturmakla kalmayan, dahası, bütün olarak eski felsefe üzerine gerçek bir bilgi hazinesi de olan Sextus'un zengin eserine burada girmemiz mümkün değildir. Çağdaş okuma açısından bizce özel önem taşıyan iki veçhesini burada sunacağız yalnızca: İşaret mefhumunun yapısökümü ve politika karşısındaki tutum.

Sextus'a göre, işaret *anepinoeton*'dur, "anlaşılmaz"dır. Onun kanıtlanması, uyumluluğu sorunlu sayılabilecek iki önermeye varır: İşaret yoktur; işaret ne vardır ne yoktur. İşaret dogmatiklerin ve özellikle Stoacıların düşündüğü gibi yoktur. Ne vardır ne de yoktur, çünkü varlığından yana olduğu kadar yokluğundan yana da makûl argümanlar mevcuttur. İşaret mefhumuna içkin aporia'lar arasında, onun göreceliliğine bağlı olanlar vardır. İşaret, işaret edileni ortaya koyuyorsa, mecburen ondan önce algılanması gerekir, fakat hem bir şeyle görece ilişki içinde olan hem de bunun düşünüldüğü göreceliliği ortaya koyan bir gerçeklik düşünmek imkânsızdır. İşaret mefhumunun merkezinde, iki işaret türü arasındaki ayrım bulunur. "Anmayla ilgili" işaret, yokluğunda gündelik yaşamın imkânsız olacağı işarettir: Örneğin, bir yara izi gören kişi onun yara olduğunu düşünür. Sextus bize kuşkucunun bu işareti pasif bir şekilde kabul ettiğini söyler. Karşısında belirdiğini gördüğü engelleri dikkate almayı reddeden Pyrrhon'dan yine farklıdır. Buna karşılık, belirtici işareti, yani işaret ettiği şeyle aynı anda kesin bir şekilde gözlemlenemeyeni –örneğin, vücudun hareketlerinin ruhun işaretleri olduğu kabul edildiğinde– reddeder. Bu reddin en güçlü sonuçlarından biri, işaret edenle işaret edilen arasındaki ayrım üzerinde temellenen Stoacı dil teorisinin tartışma konusu edilmesidir.

Politika alanında, kuşkucunun hedef olarak görünüşlerin çatışmasını aşan bir hakikati saptamayı reddetmesi, konformizmin her türlü görünümüne sahip pratik bir sonuca varır. Ona göre, dayanıksızlıkları ve âdetleri içinde, politik sistemler, uluslara göre ve hatta ulusların içinde

ne kadar çeşitli olsalar da, politikanın ister istemez çelişik niteliğini belirtirler. Bu durumda, dogmatiklerin görüşlerinin ateşli eleştiricisi olan kuşkucu, yaşadığı sitenin âdetlerine neden uyum sağlamaktadır? Çünkü sitenin yasasının, evrensel kapsamlı olma iddiası gütmeyen ve kesin katılım gerektirmeyen belirgin bir pratik yararı vardır; oysa ki, felsefi dogmatizmler güçlü bir teorik katılım olmadan kavranılamaz. Kuşkucu, mensup olduğu topluluğun yasalarında ve âdetlerinde, içkin değeri olmayan, fakat pasif katılım yoluyla eylemi düzenleyen ve mutlak bir tercihin içerdiği en yüksek rahatsızlıktan kaçmayı sağlayan modeller olan tutumların tortulaştığını görür. Böyle bir tutum, sitenin yasa ve âdetlerinin, kuşkucunun farklı modeller arasında bölünmemesini sağlayacak kadar tutarlı bir düzen oluşturduğunu varsayar ya da böyle bir örnek durum, deyim yerindeyse, asla kendini göstermez. Onu alçakça bir eylemde bulunmaya mecbur eden bir tiranın eline düşerse (AM, 11, 164), kuşkucu herhangi bir yönde karar vermek zorunda kalacaktır diye itirazda bulunan dogmatiklere Sextus şu cevabı verir: "Bu şekilde görüş belirtenler, kuşkucunun felsefi akla göre –bu akıl karşısında gerçekten de etkisizdir– yaşamadığını, ama, felsefi olmayan gözleme göre, bazı şeyleri seçebilirken diğerlerinden kaçabildiğini anlamamaktadırlar. Bir tiran tarafından yasak bir şeyi yapmaya zorlandığında, atalardan kalma yasa ve geleneklere göre bir şeyi seçecek ve diğerinden kaçacaktır." Bu cevap çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Kuşkucu açısından kuşku dışı gözüken şey, belirli bir rejime kesin bir yolla katılmamanın onun içsel özgürlüğü olduğudur; provokatif bir tavırla "felsefi olmayan" diye tanımlanan yaşamın yine

de felsefi olmasını sağlar bu. Ayrıca, tirana karşı geleneğe başvurmak, sadece bireyin yeteneklerinden yola çıkarak eylemi keyfince yönetme iddiasının –tanımı gereği– tersi yönde giden şeye yönelmektir. Tiran ve dogmatik, aynı gerçekliğin iki figürü olarak belirirler: Teori ya da eylem alanında hakikati elinde bulundurmanın canavarca iddiası. Farklılık felsefi geleneğin bir anlaşmazlıklar bütünüyle özdeşleşmesinde yatarken, sitenin geleneği çok daha monolitik tarzda sunulur. Tabii eğer felsefi gelenek, yapısal tutarsızlıklarının ötesinde, ancak kuşkucunun üstlenebileceği daimi bir arayış olarak zımnen algılanmamışsa.

III. – Kuşkuculuk ve tıp

Tıp ve felsefe bütün Antikçağ boyunca sıkı sıkıya bağlı kaldılar ve kuşkuculuk da bu kuraldan kaçamadı. "Ampirik" denen tıp ile kuşkuculuk özerk gelişim göstermiş olsalar da, iki alanın imgesinin belirli momentlerde kısmen iç içe geçmesi için yeterince önemli buluşma noktaları vardır. Kaynaklarımızın mevcut durumunda, iki alan arasındaki etkileşimin kronolojisini ve tarzlarını –bu etkileşimin neden var olduğunu anlasak bile– arzu edilebilecek kesinlikte yeniden oluşturmak imkânsızdır. Bu nedenle, Timon'un ölümünün ardından gelen dekadans ve çöküş döneminden sonra Pyrrhonculuğun restoratörü olduğunu söylediğimiz Kyreneli Ptolemaos'un rolünün tam olarak ne olduğunu bilmek isteriz. Bu sürecin mantığını kavramak için, üç büyük yönelime göre yapılanmış olan ve felsefi okullar kadar kesin bir şekilde örgütlenmiş

olduğunu hayal etmememiz gereken, ancak kimi zaman birbirinden çok farklı kişilerin çeşitli yerlerde temsil ettiği düşünce akımları gibi gelişmiş Antikçağ tıp sanatını iyi bilmek önemlidir:

- Rasyonalist ya da dogmatik okul, tıbba dört sıvı maddenin (kan, safra suyu, balgam, kara safra ya da melankoli) tanımıyla –ki bunların dengesizliği hastalık yaratacaktır– teorik bir aygıt vermiş olan Hippokrates'e bağlıydı. Bu genel yönelim içinde, kişiler ona kendi özel damgalarını vururlar. Örneğin, MÖ III. yüzyılda, ünlü Erasistratos, Aristotelesçi gelenekten güçlü bir şekilde etkilenmişti. Kanın dolaştığı yer olan damarlarla havanın geçtiği varsayılan atardamarlar arasındaki ilişkide hastalıkların nedenlerinin bulunduğunu iddia ediyordu. Dolaysız görünümün ötesine geçme iradesinin simgesel eylemi olarak, teşrihi ilk uygulayanlardan biri o oldu. MÖ I. yüzyılda, Cicero'nun çağdaşı ve dostu olan Bithynialı Asklepiades, Epikurosçuluktan etkilenerek, bir başka yolu benimsedi ve hastalıkları uyumsuz gözeneklerden geçemeyen görünmez cisimciklere atfetti. Bu yönelime bağlı diğer mezhepler arasında, Stoacılıktan etkilenmiş "pnömatik" hekimleri sayabiliriz. Neron döneminden itibaren, sağlıklı olmayı ve hastalığı dirimsel soluğun çeşitlemelerine atfederler.

- MÖ I. yüzyılda Laodikealı Themison'un girişimiyle doğan yöntemsel akım felsefeye daha az bağlıdır. Akımın önemli temsilcileri, MS II. yüzyılda Efesli Soranos ve Caelius Aurelianus oldu. Rasyonalistlerden farklı olarak, hastalıkların gizli nedenlerini keşfetme iddiasında değillerdi.

Hastalıklar karşısında tepkisel konumda olmayı tercih ediyorlardı. Hastalık, hekimin tutumunu belirleyen bir tür içsel zorunluluk içermektedir. Hekim, işareti bir anlamda tersine çevirmek zorundadır: Isı aşırı olduğunda soğutmak, büzülme olduğunda genleştirmek.

• Ampirik akım üç öğeyle nitelenir. Hastalık karşısında hekim önce semptomları titizlikle inceleyecek ve bunları bildiği başka semptomlarla ilişkiye sokacaktır. Ampirik hekim, görünümleri inceleyerek, sanatının uygulanışında yardımcı olabilecek her şeyi araştırır ki buna "otopsi" denir. Fenomenler karşısında pasif kalmaz; deneyimin verileri arasındaki ilişkileri saptamaya çalışır. Bunun için, asalak verileri ortadan kaldırır, gerçekten işin içinde olan öğeleri tek tek ele alır ve gerektiğinde deneyimi defalarca tekrarlar. Faaliyetinin ikinci evresi *historia*'da, başka deyişle, başkalarının derlediği bilgilerin eleştirel incelenmesinde görülür. Üçüncü moment "epilojizm"dir ve gözlemlenen şeyle doğrudan doğruya gözlemlenmemiş olan arasındaki geçişi sağlarken –örneğin, bir hastalıktan diğerine geçerken– fenomenler alanından yine de çıkılmaz. Pyrrhonculukla benzerlikleri çarpıcı olan –çünkü burada da belirti düzeyinde kalınmaktadır– bu yöntem, gizli gerçeklikler bulma teşebbüsü karşısında süreğen bir red tutumu içinde, ilk kez, MÖ. III. yüzyıl sonunda yaşayan ve eserlerinden birinin adı anlamlı olan –*Üç Araçla Birlikte*– İskenderiyeli Serapion tarafından teorileştirilmiştir. Ainesidemos'un Pyrrhonculuğa yönelimini belki de belirlemiş kişi olduğunu söylediğimiz Tarantolu Herakleides, MÖ I. yüzyılın ortasında, altı kitaplık bir risale yazdı: *Ampirik Mezhep*

Üzerine. Bu eser tıp geleneğinin oluşumunda belirleyici bir moment oluşturmuş gözükmektedir. MS I. yüzyılda, bu hareketin Ainesidemos'un eserinin yayılmasında tam olarak nasıl bir rol oynadığı belirlenemezken, ampirik tıp önemli bir gelişme gösterdi. Ainesidemos'un ardılı olduğu söylenen Zeuxis adlı biri, bu "ardıllığa" nasıl bir anlam vermek gerektiğini bilmesek de, çelişik akıl yürütmelere ayrılmış bir kitap yazdı. Kitap, Pyrrhonculukta zıt söylemlerin eşit gücüne belirgin bir göndermedir. Zeuxis'in öğrencisi olan ve kendisi de ünlü bir ampirik hekim olan Laodikeialı Antiokhos'tan sonra, MS II. yüzyılın ilk yarısında ampirik mezhebi büyük bir görkemle temsil eden kişi Nikomedialı Menodotos oldu. Şiddetli bir polemikçi olarak diğer mezheplerden hekimlere saldırdı ve kasıtlı olarak provokasyonlara başvurdu. Onun Sextus Empiricus için bir esin kaynağı olduğuna kuşku yoktur.

IV. Bölüm

GEÇİŞ DÖNEMİ FİLOZOFLARI

Bütün büyük felsefi doktrinler gibi radikal kuşku düşüncesi de Hıristiyanlık çağının başlamasından hemen önce ve sonra ikili bir yenilenme geçirdi: Yeni bir dilin içinde ifade edilmek ve tektanrıcılığın giderek daha önem taşıyacağı bir dünyaya uyum sağlamak. O zamana dek Yeni-Akademi, özünde, geleneksel değişim ve polemik yapılarıyla birlikte Atina okulları çerçevesinde yaşamıştı. Bu dönüşümler, birçok açıdan, kuşkucu düşüncenin Batı'da yayılmasını koşullamış birer gölge-fenomenden başka bir şey değildir.

I. – Cicero (MÖ 106-43) ve kuşkuculuğun Latince ifadesi

Cicero'dan önce başkaları da Latince felsefe yapmaya başlamışlardı. Epikurosçuluk açısından Lucretius, keza Akademici-Stoacı gelenek açısından da Lucilius. Bununla

birlikte, Platon'un birçok diyalogunun çevirmeni olan ve özellikle de bir felsefe dili yaratan Cicero'nun rolü temel önemde olmuştur. Tercüme asla basit bir taklit olmadığından, kuşkucu düşüncenin içeriği üzerinde de önemli sonuçları olmuştur.

88 yılında, Cicero –o dönemde 18 yaşındaydı–, Roma'ya yerleştiğini gördüğümüz Larissalı Philon'u dinleyerek gerçek anlamda bir felsefi hayranlık yaşamıştı. Bu usta sayesinde Platon'u keşfederek, aynı zamanda, Arkesilaos'un ve Karneades'in ünlenmesine giden yolu açmış olan "askıya alınmış yargı"yı onun sayesinde öğrenmiş, kendisi de bu düşünceyi önemli ölçüde hafifletmiştir. Bu andan itibaren, Cicero, başka ustaları da –özellikle dogmatik Akademici Askalonlu Antiokhos– olmasına rağmen, kendini Yeni-Akademi'nin öğrencisi kabul edecektir. Genellikle yazılanın tersine, başlangıçtaki bu bağlılığını inkâr ettiğini düşündüren hiçbir şey yoktur. Kaygılı mizaçlı, görüş değiştirme yeteneğiyle ünlenmiş, zıt tezleri aynı maharetle savunabilen istisnai bir avukat olan Cicero, Yeni-Akademi'nin düşüncesinde samimi ama mütereddit bir hakikat arayışının felsefi meşruiyetini ve çelişkinin bir engel olarak görülmeyip doğal bir işleyiş yapısı şeklinde algılandığı bir hatip tavrının teorik altyapısını bulacaktır. Politik eylemiyle ve avukatlık faaliyetiyle bilinen Cicero, felsefeden asla vazgeçmediğini söyler. İlk felsefi risaleleri –54 yılında yazılmış *De Republica* ile 51 yılında yazılmış *De Legibus*– o dönemde kafasını meşgul eden soruna yöneliktir: Sitenin parçalanma süreci nasıl önlenebilir ve felsefi düşünmenin geleneğin çöken güçlerini –*mos maiorum*– desteklemesi nasıl mümkün olabilir?

Bu iki risalede Yeni-Akademi'nin etkisi görülür. Örneğin, *De Republica*'nın üçüncü kitabının ünlü antilojisinde, Karneades'in, MÖ 155 yılında Roma'daki ünlü elçilik görevi sırasında adaletten yana ve adalete karşı art arda verdiği söylevlere gönderme yapılır, fakat kuşku düşüncesi ihtiyatla kullanılmıştır. Cicero bu düşünceyi biraz göz ardı ettiği için özür dilemekte, bu okulun, yani kendi okulunun her şeyi yerle bir etme kapasitesinin zaten baştan çıkmış bir durumda zarara yol açmasından fazlasıyla çekindiğini açıklamaktadır. Politik açıdan imparatoru önemli ölçüde marjinalleştiren, diktatörlüğe yöneltecek sürecin başladığı dönemde, Cicero'yu Roma'ya yararlı olmayı amaçlayan büyük bir projeye yöneltecek olan şey, Caesar'ın diktatörlüğü olacaktır. Cicero'nun belli başlı felsefi eserlerini yazma düzenini ustalarından birinden mi aldığını, yoksa bizzat kendisinin mi bunu geliştirdiğini söylemek çok güçtür. Ne olursa olsun, rakibi olan ve dost saydığı bir avukatın adını taşıyan *Hortensius*'tan sonra, bilgi sorununu işleyen ilk eseri yazmaya girişmiştir. Bu eserin amacı, doğru temsilleri kusursuz bir kesinlikle saptamayı sağlayan bir ölçüt bulma olasılığı konusunda Akademiciler ile Stoacılar arasındaki büyük tartışmayı yeniden ele almaktır. "Akademici kitaplar"ının ilk versiyonunu 45 yılında yazar. Bunlar *Catulus* ve *Lucullus* adlı iki diyalogtan oluşmuştur. Fakat, bu projeden vazgeçmeye karar verir, çünkü aynı ada sahip iki kişi çok sınırlı bir felsefi kültüre sahip olduklarından, son derece teknik felsefi sorunlar hakkında tartışabilmiş olduklarını düşünmek çok güçtü. Fazlasıyla tereddüt ettikten sonra, iki kitabı da ikiye bölmeye ve kendine tek muhatap olarak ansiklopedik bir bilgiye sahip Varron'u

seçmeye karar verir. Bu metinler bütününden bize sadece ikinci versiyonun ilk kitabı ile *Lucullus* adlı ilk versiyonun ikinci diyalogu kalmıştır.

Kuşkuculuk tarihine Cicero'nun katkısı ne oldu? Öncelikle dilin değişimine imkân tanıdı. Bu, hepsi de iki dili gayet iyi konuşan ve hepsinin Yunanca okuyabileceği şeyleri Latince'ye çevirmenin önemini anlayamayan Roma aristokrasisi içindeki dostları tarafından az çok sapkın bir durum olarak karşılandı. Fakat, bu tercüme, genellikle unutulmuş olduğu üzere, hepsi de Cicero'nun bulduğu kelimeler olan "kavrayış", "görüş" ya da "onay" gibi bilginin söz dağarında temel önem taşıyan terimlerin Latince'de boy göstermesini, sonra da gündelik dile geçmesini sağlarken, Yeni-Akademi'nin *eulogon* ve *pithanon* gibi iki kavramı da Cicero'da *probabile* ve *uerisimile* oldu. Bunun ardından önemli semantik değişimler geldi: *Probabile* ne *eulogon*'da ne de *pithanon*'da bulunan istatistiki bir mefhum içermektedir. Aynı şekilde, *uerisimile* de iki Yunanca kavramda bulunmayan, doğru ile doğrunun imgesi problematiğini doğrudan ortaya atmakta ve tartışmayı gerçekten Yeni-Akademi'nin terimleriyle ortaya koymaktan ziyade Platonlaştırmaktadır. Gerçekten, Cicero Yeni-Akademi'nin felsefesi üzerine en eksiksiz ve kuşkusuz en güvenilir tanıklığı ve de Platonculukla derinden eklemlenmiş bir kuşkuculuğu Batı düşüncesine miras bırakmıştır. Özellikle *Tusculanes*'te, Yeni-Akademi'ye has kuşkunun dogmatizmlerle ve özellikle de Stoacılıkla çatışmasının yol açtığı aporia'ların ortaya çıkışı Platon'un yeniden keşfiyle mümkün olur. Bu, güçlü biçimde aşkınlaştırılmış bir Platon'dur ve bütün hakikatlerin –ki özellikle kısmi nite-

liğini ortaya koyan kuşkuculuktur– bir anlamda çakıştığı noktayı oluşturur.

II. – İskenderiyeli Philon (MÖ 20?-MS 50?): İnancılığın öncüsü

Cioran şöyle der: "Bir filozof ancak kuşkuculukla ya da mistik yolla, bilgiden umudu kesmenin bu iki şekliyle vasatlıktan kurtulur." İfadenin parlaklığının ardında hem tarihsel hem de altüst edici bir hakikat vardır. Sistematik kuşku düşüncesi ile tektanrıcılıkta görüldüğü haliyle inanç arasında *a priori* paradoksal bir eklemlenme meydana gelmemiş olsaydı, kuşkuculuk sahip olduğu ve hâlâ koruduğu yeri asla işgal edemezdi. Burada, kuşkuculuğun tarihinde yer almayı hak etmeyen bir sapma olduğu ve ruhunun ve temalarının inançların en güçlüsünün yandaşları tarafından utanmazca talan edildiği elbette düşünülebilir. Gerçek daha karmaşıktır. Kuşkuculuk, anlamdan yoksun bir görüntüler dünyası karşısında mimetik hiçliğe özlem duyan başlangıçtaki Pyrrhonculuk olarak kalsaydı sadece, tektanrıcılığın onu sayısız felsefi sapmadan biri olarak görmesi büyük olasılıktı. Fakat, kuşkuculuk, Pyrrhon'dan sonra oluştuğu haliyle, Yeni-Akademicilerin –yani en azından kurumsal olarak Platoncu geleneğe bağlı düşünürlerin– Hellenistik düşüncelerde ortak olan doğa ideolojisini kabul etmeyi reddedişlerinden doğmuştur. Antikçağ'da bile bazıları kuşkuculuğu bir transandans özlemi olarak yorumladılar ve *Platon Felsefesine Hazırlık*'ın yazarının, yeni-Akademici kuşkucuların *Phaidon*'a ve

ruhun –cisimleştiğindeki– olasılıklarını ortaya koyduğu karamsar tabloya dayanarak kendi kuşku düşüncelerini doğruladıklarını ileri sürdüğünü gördük. Ne olursa olsun, inançlıların kuşkuculuğun iyi amaçlarla kullanılabileceğine inanmaları için henüz çok erkendir: İnanç bu kullanımdan zayıflayarak değil, tersine, güçlenerek çıkacaktı. Bu eklemlenmenin ilk izini İskenderiyeli Philon'da buluyoruz. Bu konu hakkında pek az şey söylemektedir ve Hellenizmle ondan önce karşılaşmış Yahudi entelektüeller hakkında –sık sık bunu ima etse de– pek az şey biliyoruz. Yine de, yeni-Pyrrhoncu kuşkucularla sofistlerin reenkarnasyonu olarak gördüğü ve dolayısıyla hiç sempati duymadığı Yeni-Akademicilerin eşzamanlı varlığından bahseden tek tanık odur. Bununla birlikte, onun eserinde *epokhe* kavramı önemli bir rol oynar. Arkesilaos'un başlattığı, bütünüyle karanlıklarla çevrili bir dünya tematiğini yeniden ele alan *De Ebrietate*'de (166), "Gerçeklikler, varlıklar ve şeyler üzerine yayılmış yoğun karanlık, bunların her birinin doğasını görmeye engel olur," demektedir. Ona göre, eğitim bu karanlıkları dağıtmakta güçsüzdür, çünkü "onun cılız ışıltısı yoğun karanlık tarafından kaçınılmazcasına söndürülmüştür ve bir kez söndürüldüğünde, hiçbir görme yeteneği bir işe yaramaz". Philon, Ainesidemos'un mecazlarının bize ulaşan ilk versiyonunu bu savın hizmetinde kullanır. Bu versiyonun Laertios Diogenes'inkinden ya da Sextus Empiricus'unkinden daha aşağı olduğuna inanmak için hiçbir *a priori* neden yoktur. Eğer elimizde sadece bu metin olsaydı, Philon, Yeni-Akademi'den Ainesidemos'un yeni-Pyrrhonculuğuna geçişi temsil eden kusursuz bir geçiş dönemi kuşkucusu olarak görülürdü.

Fakat, her türlü dinsel havanın dışlandığı bu kuşkuculuk, iki kanatlı bir tablonun ilk kanadını oluşturur. İkinci kanat ise kuşkuculuktan, inanç adına aklın sistematik olarak değersizleştirilmesi olan inancılığın ifadesi olan şeye geçişi sağlar. Kavram modern dönem için Popkin tarafından hayranlık verici biçimde incelendiyse de, bunun antik bir temel üzerinde yükseldiği genellikle unutulmaktadır. *De Fuga et Inuentione*'de (136), *epokhe* teriminin kullanıldığı tek bölümde, Philon, İshak'ın kurban edilişinin alegorik bir yorumunu yapar. Çocuk kurban edilecek koyunun nerede olduğunu öğrenmek için kaygılandığında İbrahim ona cevap verir: "Tanrı tedarik edecektir onu." Ve boynuzları bir çalılığa takılmış bir koç görürler. Bu hayvanın *epokhe*'yi temsil ettiği bize açıklanır, çünkü "en iyi kurban, kanıtlar tamamen kifayetsiz olduğunda, hareketsizlik ve yargının tehiridir". Philon şunu ekler: "Sadece şu söylenebilir: 'Tanrı görecektir.' Evreni o biliyor, çok parlak bir ışıkla, yani kendisiyle aydınlatıyor. Yaratılan dünya başka bir şey söyleyemez: Onun üzerine kalın karanlıklar yayılmıştır ve karanlıklarda sakin kalmak ihtiyatlılıktır." Yargının tehiri burada kurban etme anlamı edinir. İnsanın cehaleti tanrının her şeyi bilmesinin öbür yüzünden başkası değildir; bunu kabul etmek insanın yaratıcısına sunabileceği en iyi kurbandır. Bununla birlikte, inancın bu *epokhe*'si –ki bunun mantıksal sonucu negatif teolojidir– Tanrı'nın kim olduğunu bilmenin mutlak imkânsızlığıdır, yine de, aklın pasifliğe boyun eğmesi anlamına gelmez. *Özel Yasalar*'da (I, 36), "Tanrı'nın keşfi insanın gücü dâhilinde olmasa bile", tarifi imkânsız sevinçler sağlayan inceleme tutkusunu yüceltir. Akıl "akla uygun" ve "olası" ile yetinmelidir. Bu terimler için Phi-

lon Yeni-Akademi'nin söz dağarını kullanır. Dolayısıyla, Karneades'in sistemi büyük ölçüde yeniden kullanılmıştır. Ama, yine de, temel bir farklılık vardır: Kuşku, asla bir mutlak olmadığı gibi, sabit bir noktaya, Tanrı'ya gönderme yapar, ki Tanrı'nın varlığını onaylamak ertelenemez.

III. – Augustinus (354-430): kendine rağmen geçiş filozofu

Augustinus'un 386 yılında din değiştirmesinden hemen sonra yazdığı *Contra Academicos* şaşırtıcı bir eserdir. Hıristiyanlığa yeni geçen bu kişinin Kutsal Kitap yazılarından başka bir şeyle ilgilenmeyeceği düşünülebilir, oysa, Cassiciacum diyaloglarını felsefi sorunlara ayırmıştır. İki yıl önce, Manici döneminin ardından kuşkucu bir kriz yaşamıştı. Bu kriz, kuşkusuz, kendi kabul ettiğinden daha büyüktü, çünkü, inanç değiştirir değiştirmez, Cicero'ya bağlılığı nedeniyle Yeni-Akademi'yle tamamen özdeşleşmiş bu yönelimi felsefi bakımdan çürütmeye girişmişti.

İlk iki kitap Augustinus'un önemli bir çelişki saydığı şeyin hükmü altındadır: Bir yandan, Akademiciler doğruya ulaşmaktan umutlarını kesmişlerdir, fakat, diğer yandan, insanın bilgeliğe erişebileceğini ileri sürerler. Peki, bilimin eşlik etmediği bu bilgelik nedir? Augustinus'un diyaloga eşlik eden yöntemi ikinci kitapta net bir şekilde ortaya konmuştur: Önce, Akademicilere atfedilen kuşkuculuğu tartışacak, sonra da ezoterik dogmatizm doktrinini sergileyecektir. Temel soru şudur: "Gerçeğin bilinemeyeceği söylenirken, gerçek olabilecek şeyin peşinden nasıl

gidilebilir?" Bu sorunun ancak Cicero'nun *uerisimile* kavramı karşısında anlamı vardır, dolayısıyla, kuşkucu Akademi hakkındaki Yunan tanıklıkların *eulogon*'una ya da *pithanon*'una referansla aynı terimlerde ortaya konamaz. Tartışma, Akademicilerin bilgeliğe erişmenin muhtemel imkânsızlığı olarak kabul ettikleri Augustinusçu inancın egemenliğindedir. Dostu Alypius tarafından şu korkunç argümanla karşı karşıya getirilir: Akademici mağlup bile olsa galiptir, çünkü onun yenilgisi kesinlikle hiçbir kesinlik olmadığını ileri sürer, bu onu gerçek bir Proteus yapar, ancak bir tanrısallığın yardımıyla ele geçirilebilecek olduğundan, Augustinus öncelikle tersini, yani kuşkuculuğun olası bir yanlışlanmasının mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır. Argümanlar hem diyalektik –bilge bilgeliği bilmemezlik edemez; ki bu da tüm diğer kesinlikleri temellendirmeye yatkın bir kesinlik yaratır– hem de etiktir, çünkü ahlaksızlık genelleşmiş kuşkuya içkindir. Diyalog burada kesilebilir. Bunun yerine ve görünüşte her türlü mantığa karşı, Augustinus, aslında, enerjik biçimde çürüttüğü bu kuşkucuların gerçekten kuşkucu olmadıklarını açıklar. Bu düşünce değişikliğine getirdiği açıklama *auctoritas* kavramı üzerinde temellenir. Platon'un mirasçısı olan, bunca seçkin kişiden ibaret Yeni-Akademiciler, hayatın düzensizleşmesine varan radikal bir kuşkuculuğu nasıl olup da bu kadar uzun süre savunabilmişlerdir?

Ezoterik dogmatizm tezi, üçüncü kitapta, açıklayıcı bir tür tarih-mit biçimini alır ki buna daha önce imada bulunmuştuk. Arkesilaos, Stoacılığın duyulara ve maddi gerçekliklere dönük güven üzerinde temellenen bir sistemi geniş yığınlara dayattığı olgusunu saptayarak, ona biraz daha

layık ardıllar tarafından keşfedileceğini ümit edip, tıpkı bir hazineyi gizler gibi, Akademi'nin doktrinini gizlemiş olur. Bu açıklama yine de muğlaktır. Augustinus bildiği şeyi değil, bildiğini sandığı şeyi sergileyeceğini söyler ve ortaya koyduğu her şeyin sadece tahminden kaynaklandığını gösteren ifadeleri sürekli olarak kullanır. Örneğin, Akademicilerin bu şekilde gizlemiş oldukları doktrin hakkında şunu söyler: "Bu doktrin nedir? Bunu Tanrı bilir! Bu belki de Platon'un doktriniydi." Fakat, yine de, tamamen kişisel bu hipotez Cicero'ya dair son derece kesin bir referansa dayanır ve şu önermeyi Cicero'ya atfeder: "Onların alışkanlığı doktrinlerini gizlemekti ve bunu, yaşlanana dek onlarla birlikte yaşamış olanlar hariç, kimseye açık etmiyorlardı." Yine de, bu savın *Academica*'dan bize ulaşmış olan her şeyle çelişki halinde olduğu saptanabilir. *Academica*'da, Cicero, Akademicileri hiçbir *a priori*'si olmayan bir arayışın filozofları oldukları için sürekli över. Ayrıca, ezoterik dogmatizmle ilgili Yunan tanıklıklarının özlü incelenmesi, Akademi'nin daha az titiz rakipleri tarafından –çok fazla bir inançla olmasa da– ancak savunulmuştur.

İskenderiyeli Philon'un tersine, Augustinus inancılığın çözümünü reddetti. Onun hazırladığı stratejiyi kendisinin nasıl doğruladığını görmek önemlidir.

Hermogenianus'a gönderdiği ve aşağı yukarı *Contra Academicos*'la aynı dönemde yazdığı ilk mektubunda, bu eser konusunda şaşırtıcı bir meta-argüman geliştirdi:

– Paradoksal olarak, kuşkuculuğu yerle yeksan edebilecek bir çürütme ortaya koymakta tamamen başarısız olduğunu kabul eder.

– Böyle bir *auctoritas*'a sahip insanları yenemediğinden onları taklit eder (*imitatus sum*): Akademiciler hakikati gizlemişlerdir, çünkü dogmatiklerle materyalistlerin arasındaydılar. Kendisi de, kendini felsefi bir çölde tarif ederek, hakikat arzusunu kışkırtmaya çalıştığını söyler.
– Yeni-Akademi'nin kuşkucu imgesinin sürmesine izin vermişse de, çağdaşlarını Karneades'in keşfetmeyi başaramadığı şeyi bulamayacaklarına inanmaya yöneltir. Mektup, onu felsefeden uzak tutan *desperatio ueri*'yi parçalamış olmaktan mutlu olduğu savıyla sonuçlanır.

422 yılında yazdığı *Enchiridion*'da, Augustinus, *Contra Academicos*'un yazımına geri döner. Burada, başkalarını hakikate yönlendirmek değil, kendisine hücum eden kuşkulardan kurtulmak söz konusudur. "Her yolu kullanarak" *utique* kuşkuculuğundan kurtulmaya çalıştığını kabul eder. Paulusçu "Adil, inançla yaşar" savına dayanarak, onayı ortadan kaldırmanın inancı ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürer. Bu onun gözünde *utique*'nin kuşkuculuktan kurtulduğunu doğrular. Fakat, Akademicilerin aslında hakikati gizlemiş olan Platoncular olduğunu ileri sürmek, paganların hakikate sahip olabileceklerine inanmak riskini içermez mi? Bu noktada, Augustinus'un tutumu giderek radikalleşmiştir. Ömrünün sonunda, 426-427'de yazılmış *Retractationes*'te, sonuçta pagan ve dinsiz olan filozofları yücelttiği için kendini eleştirecektir ve kendi kanıtlamasını *nugae* (aptallık) diye nitelediğine pişman olacaktır, oysa ki –der– kuşkucu argümanları kesin olarak çürütmüştü. Bundan çıkan sonuç, kuşkucu tavrın ona sürekli musallat olduğu ve tutumunun *Contra Academicos* karşısında sü-

rekli evrim geçirdiğidir. Bu eserin yaygın dağılımının ikili sonucu olacaktır: Hıristiyan Batı'ya Stoacılar ile Akademiciler arasındaki büyük tartışma hakkında –kuşkusuz dolaylı olsa da– bir bilgi vermek; inancılığa Hıristiyan bir alternatif oluşturacak şekilde kuşkuculukla mücadele tutumunu tanımlamak.

V. Bölüm

ORTAÇAĞ'DAN GÜNÜMÜZE KUŞKUCU ŞAHSİYETLER

Bu kadar uzun bir dönemde kuşkucu düşüncenin durumunu ayrıntılı olarak ifade etmek, üstelik Antikçağ'da görülen çeşitlilik de dikkate alınınca, altından kalkmaya çalışmayacağımız bir meydan okumā oluşturur. Sadece şunu hatırlayalım ki, Batı'nın Ortaçağı Sextus Empiricus'u *Hypotyposes*'in Latince bir tercümesinden tanımıştır. Tercüme muhtemelen XIV. yüzyılda Niccolo da Reggio tarafından yapılmış olup en azından el altından dağıtıldığı tahmin edilmektedir. *Academica* daha iyi dolaşıma girmiştir, fakat Cicero'nun diğer risalelerinden açıkça daha az dağılmıştır. Rönesans döneminde, bu eserin daha iyi bilinmesiyle, ama özellikle de yazıları önce 1560'tan itibaren Henri Estienne'in, sonra Gentian Hervet'nin tercümeleri içinde yayımlanan, daha sonra ise 1621 yılında Cenevre'de Yunanca olarak bütün eserleri çıkan Sextus Empiricus'un risalelerinin dağıtılmasıyla, kuşkuculuk modern düşüncenin önemli bir veçhesi

oldu ve Popkin'in dikkat çekici bir şekilde analiz ettiği ünlü "kuşkucu kriz"i başlattı.

I. – Jean de Salisbury (1125-1180) ve Akademi

Policraticus, 1125 yılında doğan ve –başkalarının yanı sıra– Abélard ile Thierry de Chartres'ın da öğrencisi olmuş, MS XII. yüzyıl İngiltere'sinin politik hayatında önemli bir rol oynamış, Chartres piskoposluğu yapmış ve 1180 yılında ölmüş Jean de Salisbury'nin eseridir. Sürgündeyken, 1156 ya da 1157-1159 yıllarına doğru, "iyi egemen" demek elbette sonsuz yaşam demek olduğundan, saray yaşamının peşinden gidilmesi gereken ahlaki varoluştan çok uzak olduğunu göstermeye yönelik bir eser yazdı. Jean'ın dinsel esini, onun Antik kültürü kullanmasını ve özellikle ilgi duyduğu Cicero'ya gönderme yapmasını engellemedi. Cicero'nun etkisi altında, yedinci kitapta Akademicileri över. Onların, Babil Kulesi'ni inşa edenlerin mirasçısı olmakla suçladığı dogmatiklerin kibrinden çok farklı olan mütevazılığını göklere çıkartır. Bununla birlikte, Yeni-Akademi'nin kuşkuculuğunun bu övgüsü, her hakikatin Tanrı'nın kelamı olan Kutsal Kitap'ta bulunduğu şeklindeki bir düşüncenin buyrukları tarafından sıkı sıkıya kuşatılmıştır. Jean, Akademicileri, kendilerini hiçbir filozofa ait olmayan bir hakikatin sahibi saymadıkları için över, fakat insanın hayvan üzerindeki tek üstünlüğü olan insan aklını aşağıladıkları için de onları eleştirir. Bütün soyut sorunlar üzerine yargının askıya alınmasını kabul etse de,

evrensel kuşku ona anlamsız gelir. Kısmen çağdaşı sayılan Henri de Gand bir yana bırakılırsa, Jean, bilgi sorunu üzerine Yeni-Akademici tutum hakkında en bilgi sahibi kişi gibi gözükmektedir. Ortaçağ'dan sonra *Academica* kuşkucu düşüncede belli bir önemde rol oynamaya devam etti. 1596 yılında yayımlanan ve felsefi tercih ile felsefe tarihinin hududunda yer alan Pierre de Valence'ın *Academica*'sı ya da Charles Schmitt'in incelediği XVI. yüzyıl ortasının Parisli filozoflarının –Pierre de La Ramée, Omer Talon, Pierre Galland, vb.– yazıları bunun kanıtıdır.

II. – Hekim ve filozof F. Sanchez (1551-1623)

Kuşkuculuk tarihçisi açısından Francisco Sanchez'in *Quod Nihil Scitur*'u en azından ikili bir önem taşır. Pierre de Valence'ın *Academica*'sının tersine, Cicero'nun eserini bolca kullanırken, muhtemelen –açıkça adını anmadığı doğru olsa da– Sextus Empiricus'un eserini de bilen biri tarafından yazılmıştır. Ayrıca, kuşkuculuk ile tıp arasındaki ilişkiyi yeniden temsil eden bir düşünür söz konusudur. Nihayet, *Quod Nihil Scitur*'un genellikle felsefi önemi büyük bir eser olarak kabul edildiğini de ekleyelim. 1551'e doğru, Portekiz'de, Yahudi bir ailenin oğlu olarak doğan, Montaigne gibi Bordeaux'daki Collège de Guyenne'de öğrenim gören Sanchez hekimlik diplomasını Montpellier'de alır, ardından Toulouse'da tıp ve felsefe dersleri verir. 1623 yılında orada öldüğünde, geride hem tıp hem de felsefe alanında önemli bir eser bırakır. 1576 yılında ya-

zılıp 1581 yılında yayımlanan *Quod Nihil Scitur*'un "okura uyarı" kısmında, Sanchez, yöntemini dikkat çekici bir açık seçiklikte ortaya koyar. Buradaki Descartes öncesi vurgular şaşırtıcıdır: "Bununla birlikte, şeylere dair net ve kesin bir yargı ileri sürebilecek kimse bulamadım. Ardından, kendime başvurdum ve sanki kimse bir şey söylememiş gibi, kuşkuyla her şeyi geçersiz kılarak, şeyleri kendi içinde incelemeye başladım: Bilginin gerçek yöntemi budur. İlk prensiplere geri dönüyordum. Tefekkürümü buradan başlatarak, ne kadar çok düşünürsem, o kadar kuşku duyarım." Aristoteles'in "en kavrayışlı doğa gözlemcilerinin en güçlüsü" olduğunu kabul ederek, "cehaletinin ölçüsüzlüğünü, tereddütlerinin sıklığını, teslim olduğu kafa karışıklıklarının çokluğunu" güçlü bir şekilde onar. Gerçekten de, *Quod Nihil Scitur*, bir işe yaramadığını göstermek için belli başlı temalarını –özellikle evrenselleri– ele aldığı skolastiğe karşı bir savaş makinesidir. Tanrı'nın varlığının en azından belli belirsiz olduğu ve o dönemde Avrupa'yı bölen din savaşlarına –tuhaf bir şekilde– dair hiçbir anıştırmanın görülmediği bir eserde, Sanchez, aklın tek rehberinin doğa olduğunu ileri sürer ve inanç alanıyla sınırladığı otorite ile eleştirel işleviyle tanımladığı akıl arasında ayrım yapar. Yeni-Akademi'den esinlenen ifadeyi –"sadece hiçbir şey bilmediğimi bilmekle kalmıyorum, ne benim ne de başkalarının bir şey bilebileceğini sanıyorum"– slogan olarak benimseyerek, *nihil scimus* kanıtlamasını yorulmak bilmez bir şekilde vurgulayan Sanchez, Aristotelesçi tanım ve tasım teorilerini art arda eleştirir, sonra da Platoncu anımsamanın eleştirisine, özellikle unutma sürecinin çok güçlü bir analizine girişir. Aynı şekilde, Aristotelesçi ne-

denler teorisi de kesin bir şekilde çürütülür; sonunda da yazar "herhangi bir şeyin bilgisine tek başına sahip olan biri olarak görülmemek için" kendi cehaletini ortaya koyar. Cehalet –der– insan ruhuyla eştözlüdür, çünkü her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın kendisi de bilinemezdir ve, dahası, tek bir nesneyi kusursuzca bilebilmek için bütün nesneleri bilmek gerekir ki bu görevi yerine getirmenin imkânsızlığını deney kanıtlamaktadır. Düşüncesinin en ilginç yanlarından biri, felsefe dilinin eleştirisi ve felsefenin Latince ve Yunanca'dan başka dilinin olamayacağını kabul etmemesidir. Dil sürekli yozlaşır, çünkü kendisi de sürekli olarak yozlaşmaya tabi bir dünyanın yansısıdır. Bu konuda Pyrrhoncu olmaktan çok Akademici olan Sanchez, bazı inançların diğerlerinden daha mümkün olduğunu kabul etmekte beis görmez, fakat bunlar sadece olasılıkları içermektedir, oysa, özün alanında var olan bizler için meçhul kalır, öyle ki, içsel gerçeklikler karşısında, "ışık altında körüzdür". Duyular bilgi getirir fakat bunlar yüzeysel ve eksiktir; imkânsız bilginin öznesine gelince, doğumunda çıplak bir tuvaldir ve üzerine henüz hiçbir şey resmedilmemiştir kuşkusuz, fakat her şeyi resmetmek de mümkün değildir. Kusurlu potansiyellerin karmaşası olarak o da doğanın yasası olan değişkenliğe tabidir ve, Sanchez'in lafı dolandırmadan söylediği gibi, yeni Kirke olarak insanı eşeğe dönüştüren diyalektikten uzak tutulması gerekir. Hakikati bilmenin sadece iki yolu olduğunu bilmek gerekir: Değerlendirmesi ne kadar aldatıcı ve güç olsa da, deneyim; ve deneyimin verilerini analiz eden yargı. Dolayısıyla, bilimin umudunun harabeleri üzerinde Sanchez'in oluşturduğu şey, bir tıp felsefesidir.

III. – Paradoksal kuşkucu Montaigne (1533-1592)[1]

Montaigne'in Fransızca'ya çevirmiş olduğu bir İspanyol teologu savunmak için yazılmış "Raymond Sebond'un Savunusu", genellikle Rönesans kuşkuculuğunun zirvesi olarak kabul edilen ve Marcel Conche'un ilksel Pyrrhonculuğun, yani saf görünüm düşüncesinin dirilişi saydığı yeni tartışmalara yol vermiş baş döndürücü bir eserdir. O zamana dek Sextus Empiricus'un eseri üzerine, özellikle de mecazlar üzerine dâhice bir varyasyon olarak, görünümlerin ardında erişilemeyen bir gerçekliğin varlığını kabul eden fenomenizmin temeli kabul edilmişti. Raymond Sebond'u "insani ve doğal akıl yoluyla" Hıristiyan inancını kanıtlama iddiasında olmakla suçlayanları çürütmek için "Savunu"nun merkezinde yer alan paradoks biliniyor. Montaigne, inancın başatlığının insanın aklı kullanmasını ve "Tanrı'nın bize verdiği doğal ve insani araçlar"ı dinin hizmetine vermeyi engellememesi gerektiğini belirterek başlar. Sebond'un argümanları ikna edici olmasa da, rakiplerinin argümanlarının da daha fazla ikna edici olmadığını ekler. Yalnızca argümanlarının tutarsızlığını değil, genel olarak insan aklının tutarsızlığını da eleştirmeyi arzulayarak, "gururu ve insan haysiyetini ayaklar altında çiğnemeye" girişir. Bunun üzerine, büyük kuşkucu temaları yeniden ele alır, öncelikle insanın –inandığının tersine– hayvanlardan daha üstün olmadığını gösterir, sonra bilimi eleştirir ve

1) Parantez içindeki sayfa numaraları Villey-Saulnier baskısına gönderme yapmaktadır.

bunun yalnızca nafile olmakla kalmadığını –çünkü hiçbir kesinliğe varmamaktadır–, mutluluğa ve etiğe de zararlı olduğunu açıklar. İnsanın kendini beğenmişliğinin merkezinde bulunan akıl, muğlak statüsünü vurguladığı duyulardan beslenir: "Duyular, insan bilgisinin başı ve sonudur", ama aynı zamanda "cehaletimizin en büyük temelini ve kanıtını" da oluştururlar. Onlar sayesinde, kuşkusuz, taş değilizdir; fakat bilgimiz, oto-referansiyel karakterini Montaigne'in gayet iyi algıladığı "hiçbir şey bilmiyorum" akidesiyle değil, ünlü "ne biliyorum?" sorusuyla sınırlıdır. Negatif dogmatizm tehlikesinden kaçmanın yolu olarak düşünülen bu sorunun yerleşmesi, kötü mizaçları ortadan kaldırırken kendi kendini de ortadan kaldıran ünlü ravent metaforuyla bir aradadır (s. 527). Kuşku, yok ettiği şeyin kalıntıları üzerine kesinlik olarak yerleşmemelidir. Hem Pyrrhonculuğun hem de Yeni-Akademi'nin kabul ettiği ilkeye, karşıt nedenlerin eşit gücü olan izosteni'ye saygı göstermek için, kefelerinin dengede tutulması gereken o bildik terazi imgesini kullanır. Popkin'in "farklı kuşku durumlarına katlanmak için gerektiğinde mola dalgalarıyla" (s. 47) işlediğini haklı olarak ileri sürdüğü kuşkuculuğu bir miktar gerilimle nitelenir ki, bunlar nedeniyle Montaigne kâh bir kuşkucu olarak, kâh sistematik kuşkuyu inancının hizmetine koşmuş gerçek bir inançlı olarak yorumlanmıştır. Tanrı'nın insana verdiği ilk yasanın "saf itaat" olduğunu söyler; "bu, insanın bilebileceği ve neden olabileceği hiçbir şey olmadığı, çıplak ve basit bir buyruktu" (s. 488). Pyrrhoncu konuşma yitimi ve görünümler dünyasına pasif itaat ideali, böylece, hem yeniden ele alınmış hem de anlamından yoksun bırakılmış olur, çünkü, Pyrrhon'da oldu-

ğu gibi, dünyanın anlam yokluğuna değil, tek bir anlamın, Tanrı'nın verdiği anlamın varlığına denk düşer. "Paylaşacağımız tek şey rüzgâr ve dumandır", ama bu rüzgâr, bu duman Eski Ahit'in Zebur kitabına olduğu kadar Sextus Empiricus'a da gönderme yapar. Dengeli, yumuşak ve değişmez yaşamlarını övdüğü köyünün "cılız kadın"larının yaşamını model olarak öneren Montaigne, Pyrrhonculukta kuşkuculuğun erekliliğine denk düşen şeyi derhal onlara atfeder. Din Savaşlarının ortasındaki kendi tutumundan söz ettiğinde, Katolikliğe sadık kalsa da, "ajitasyon ve bilinç karışıklığı olmadan", "Tanrı'nın lütfu sayesinde" böyle olabildiğini söyler (s. 569). O, Sextus'taki kuşkucu tutumun öğelerinden biri olan dinsel konformizmin yerine Hıristiyan inancının ifadesini geçirmenin mümkün olduğu iddiasındadır. Burada, Aziz Augustinus'un yaklaşımının tam tersi bir yaklaşım söz konusudur. "Her yolla" kuşkuculuktan kurtulmak değil, kuşkuculuğun inançla bağdaşmaz olmadığını "her yolla" göstermek söz konusudur; daha doğrusu, boş inançların ve dogmatik bağlılıkların reddi yoluyla, insan ruhunu "üzerine kazımaktan hoşlandığı herhangi bir biçimi almaya hazır boş bir kart" (s. 506) yapmayı sağlayacaktır. Deneyimi, ona yersizce eklenen görüşlerden ayırmak isteyerek, Hellenistik felsefenin büyük projesine sadık kalır. Zekâya, tek meşru işlev olarak, hiçbir dogmanın dünyayı ve yaşamı açıklama iddiasında bulunmamasına göz kulak olma görevini atfederek Sextus Empiricus'un geleneğine dâhil olur. Paulus'un Korintoslulara Birinci Mektubu'nun sözlerini (1, 19-21) benimseyerek –"Hikmetlilerin hikmetini yok edeceğim, ve anlayışlıların anlayışını yok edeceğim. Hikmetli nerede? Yazıcı nerede?"– ve dünya bilgeliğinin

bir delilik halini almasını Tanrı'nın niyeti olarak görerek, kendisinden önceki herkesten daha güçlü bir şekilde, yeni bir eklemlenme inşa eder. Bu eklemlenme, kuşkuculuğa, Antikçağ'da üstlenmeyi hep reddettiği anlamı verir. Bununla birlikte, asıl güçlük, inanç ile –kuşkuculuğuna dayanak olarak başvurduğu– doğalcılığın eklemlenmesinde yatmaktadır. Bu, Tanrısız insanın sefaletini göstermeye hizmet etseydi, yaklaşım, kısacası, oldukça basit kaçardı. Fakat, bu sefalet, hayırsever bir doğanın bağrında yuvalanmıştır. Bu doğanın kuşkuculukla ilişkisi kadar inancın transandansıyla ilişkisi de oldukça sorunludur. Kuşkucuların basitçe fenomenolojik doğasından ziyade Stoacı takdiri ilahiye yakın olan bu doğa, "fazlasıyla adaletsiz bir üvey ana" değil, bütün yaratıklara eşit özen gösteren bir anne merciidir: "Varlığının korunması için gereken bütün imkânlar sağlanmamış olsaydı, asla böyle olamazdı." Bu "varlığı koruma", Stoacı doğalcılığın temel taşı olan, insanla hayvanın özdeş yaşam yasası *oikeiosis* kavramının tercümesidir. Üstelik, Montaigne, insanın bilgiye erişme iddiasını çürütmek için hayvana değer vermeyi daha fazla, belki de Sextus'tan daha çok kullanır. Hayvanlar âleminin bu büyüleyiciliği –ki hayran olduğu köylü bilgeliği bunun yalnızca bir unsuru gibi gözükmektedir–, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı ve hayvanlar âlemine hakim olmaya ahdettiği şeklindeki fikrin onda nasıl bir biçim aldığını bilme sorununu ortaya koyar. Oldukça anlamlı bir şekilde, insanla Tanrı arasındaki taklit ilişkisinden, "Savunu"da, kendi kusurlarını tanrılara yansıtmaktansa tanrısal nitelikleri benimsemenin tercih edilebilir olduğunu ileri süren bir Cicero alıntısıyla (517) söz edilir. Şunu ekler Monta-

igne: "Dikkatle ele alındığında, insan, her ikisini de, aynı kendini beğenmiş düşünce yapısıyla, birçok biçimde yapmıştır." İnsan, aptalcasına, kâh kendini tanrılaştırdı, kâh tanrıyı insanlaştırdı.

Aklın zaafının ortaya konmasına adanmış olan "Savunu" bölümünün sonunda, ithaf kısmında adı geçen birine hitap eder. Bu, muhtemelen, Marguerite de France'tır ve ona şöyle der (558): "Burada, bu sonuncu eskrim müsabakasına son çare olarak başvurmak gerekir. Bu umutsuz bir teşebbüstür, rakibinizin silahlarını kaybetmesi için kendi silahlarınızı bırakmanız gerekir; aynı zamanda da gizli bir oyundur, bundan yararlanmak gerekir, ender olarak ve ihtiyatla yararlanmak gerekir. Bir başkasının kaybetmesi için sizin de kaybetmeniz büyük bir cesarettir. İntikam almak için, ölmek istemek gerekmez." İnsan aklının her türlü değerini reddetmek, kendi kendini yok etme riskini göze almaktır. Eskrim ve çare metaforlarıyla, Montaigne, kendince, Hellenistik felsefenin iki önemli temasını yeniden ele almış olur: Diyalektik tartışma ve ruhun sağaltımı. Kuşkuculuk kurtarıcı bir risktir.

IV. – La Mothe Le Vayer (1588-1672) ya da inansız kuşkuculuk

Montaigne'in ardından, XVII. yüzyılın başında, her türlü fanatizme karşı duran ve genellikle Aydınlanmacıların öncüleri olarak görülen bilgin inansızlar (libertenler) hareketi gelişti: Pierre Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin, François La Mothe Le Vayer.

1630 yılında, La Mothe Le Vayer, *Antik Düşünürlerin Taklidiyle Yapılmış Dört Diyalog*'u, ardından da, bir sonraki yıl, *Aynı Yazarın Beş Başka Diyalogu*'nu takma adla yayımladı. Görünüşte inancılığın yeni bir savı söz konusuydu, çünkü La Mothe "kuşkuculuk, Hıristiyanlığa kusursuz bir giriş olarak adlandırılabilir" demekte tereddüt etmez. "Yüce Sextus"un hayranı olduğunu açıkça ilan ederek, Yuhanna İncili'ndeki bölümde (18.38) Pilatus "Hakikat nedir?" diye sorduğunda İsa'nın tutumunu Pyrrhoncu konuşma yitiminin bir açıklaması olarak yorumlamasını bir tür dil sürçmesi olarak mı yorumlamak gerekir? Şaşırtıcı bir şerhtir bu, çünkü metinde İsa'nın sustuğuna dair herhangi bir ifade yoktur, buna karşılık, Pilatus bu soruyu İsa hakikate sahip olduğunu ileri sürdüğü için sormuştur. La Mothe, Montaigne'den öncelikle kuşkucuların geleneksel tutuculuğunu reddederek ayrılır ve "hayatın zevklerinden ve tatlarından" yararlanmak için en uygun koşulları yaratanın "kuralsızlık ve düzensizlik" olduğunu ileri sürer. Başkasının aykırı varlığının onun felsefi düşüncesine gerekli olması gibi, dünyanın altüst oluşları karşısında kendini rahat hisseder; "insanlar meziyetlerini kullanabilmek ve akıllarını değerlendirebilmek için hayatlarında biraz hareketliliğe ve kaderin onları biraz sarsmasına ihtiyaç duyarlar" diye belirtir. Sextus'ta bulunan ve Montaigne'in üstlendiği doğalcılığın kuşkucu eğilimini reddeder. Bu durum, karşıtlığın egemen gücü olan Kader'e büyük önem vermesini açıklar. Doğanın "yetkinlikten çok kusur" barındırdığını hep aynı güçle ileri sürmediği doğrudur, fakat, bu, La Mothe'un inansız düşüncenin, kimi zaman yeterince kesin olmayan dış görünüşler altında, kuşkuculuğun

derin bir dönüşümüne tanıklık ettiğini göstermeye yeter. Kader'in bu gücü karşısında, kuşkucu, mutluluğu mutsuzluktan asla ayırmadan, bunların zorunlu zincirlenişini anlayacak şekilde, karşıtlığın nispiliğiyle sürekli oynayacaktır. Yaşama mutluluğuna erişecek şekilde Kader'in değişimlerine karşı durmasını sağlayacak olan şey, soğukkanlı kayıtsızlıktan ziyade budur. Karşıtların izosteni'si üzerine oyun, La Mothe'da üstlenilmiş altüst oluş halini alır. Bu, ondan kurtulmayı salık verdiği sağduyunun yadsıdığı görüşlerin paradoksal övgüsüdür. S. Giocanti'nin "karşıtlığın erotiği"[2] diye tanımladığını şeyin içinde, La Mothe, hayattan eksiksiz haz alma zorunluluğunu ilan eder: "Sürdürmek istediğim yaşamın tiksinti verici yanlarının bile cazibesi vardır; tıpkı onlara karşıt olan tatminler gibi." Gördüğümüz üzere, Montaigne, öldürürken öldürenin de ölmesine yol açan darbeye karşı uyarıyordu. La Mothe ise ölümlerine neden olduğu Filistenlerle birlikte yok olan Samson'la kendini karşılaştırmakta tereddüt etmez. Bununla birlikte, her türlü savaşçıl başarıdan uzak durarak, yatağının "ücra köşesi"nde, "gün doğumundan gün batımına, bir kutuptan diğerine bir anda" geçerek, uçsuz bucaksız ve tatlı entelektüel yolculuklara çıkabildiği için mutlu olduğunu söyler. Sonuçta, bu yorulmak bilmez düşünce gezgininin eserinin çelişik yorumlara yer vermiş olması normaldir. Popkin onu samimi ve liberal bir Hıristiyan olarak görürken, R. Pintard onda tutarlı bir dinsel bağlılık olabileceğini güçlü

2) "La Mothe Le Vayer: scepticisme libertin et pratique de la contrariété", *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle* içinde, Paris, Albin Michel, 2001, s. 239-256.

biçimde tartışmıştır. La Mothe'un kendisinin bu iki veçhe arasında açıkça bir ayrım yaptığı kesin değildir.

V. – Aşılmış kuşkuculuk: Descartes (1596-1650)

Descartes'ın özelliği, kuşkuculuğu sona erdirme iradesi değil, Augustinus'un "bütün imkânlarının" yerine sistematik bir girişimi koymaktır. Bu girişimin anlamı, "IV. Kural"da okuduğumuz şeye denk düşmektedir: "Herhangi bir şeye dair hakikati asla aramamak, yöntemsizce aramaya tercih edilir." Descartes düşüncesinde kuşkuculuğa böyle bir yeri neden ayırmıştır? Bunu, *İkinci İtirazlara Cevap*'ta açıklar: "Bu nedenle, şeylerin kesin ve sağlam bir bilgisine erişmek için daha yararlı hiçbir şey bilmediğimizden, hiçbir şey saptamadan önce, her şeyden ve esasen de cisimsel şeylerden kuşku duymaya alışmışsak, bu konuyla ilgili kuşkucular ve Akademiciler tarafından yazılmış birçok kitabı uzun süredir görmüş olmama rağmen ve bunca yaygın bir temcit pilavını tiksintiyle yeniden yiyor olmama rağmen, bütün bir *Meditasyon*'u ona ayırmaktan yine de kendimi alıkoyamadım." Kuşku, ona, Pyrrhoncuların ve Akademicilerin sıklıkla dönüp dolaşıp yineledikleri argümantasyonların biçimini alması gerekse de, doğru ve kesin bir bilginin aranmasında zorunlu ve öğrenmede kolaylık sağlayıcı bir şey gibi gelmişti. Demek ki, paradoks, kuşkudan kurtulmak için, Descartes'ın en aşırı, abartılı biçim boyunca yol almasını gerektirir; yani, algıladığı her şeyin yanlış olduğunu varsayarak, belleğinin yalanlarla

dolu olduğunu, "cisim, şekil, hacim, hareket ve yerin kendi zihninin kurguları olduğunu" ileri sürmektir. Bu, bazı çağdaşları tarafından –örneğin Cizvit Bourdin tarafından– sahici bir Pyrrhoncu olarak görülmesine neden olmuştur. Antikçağ kuşkucularının argümanlarını "geviş getirmek" zorunda kaldığı radikal kuşkunun bu uygulamasında, Descartes, bunların karşısına iki önemli yenilik çıkarttı. İlki, Montaigne'in "Savunu"da benimsemiş olduğu ve hatta genişlettiği örnek ve argümanların birikmesi yoluyla kanıtlamadan vazgeçmektir. Yeni-Pyrrhonculuk sözü uzatmayı bir yöntem haline getirmişti, oysa ki, Descartes'ın kanıtlamasının açık seçikliği, tersine, kuşkunun ilkelerini, örnek kütlesiyle göz ardı etme riskine girmeden açıklamasına bağlıdır. Ayrıca, aynı şeyleri tekrar tekrar ısıtmakla yetinmekten uzak duran Descartes, Cicero'nun *Lucullus*'unun bir bölümünü, Cicero'nun Stoacılara Tanrı'nın mutlak erkinin bizi aldatma gücüne sahip olmasını içerdiğini söylediği bölümü, tam ters bir güzergâhtan yol almasını sağlayan bir argümana –"kötü cin" argümanına– dönüştürmüştür: Tanrı'nın kusursuzluğundan bizi aldatabileceği olasılığına gitmek değil, "son derece güçlü ve, eğer söylememe izin varsa, kötü niyetli ve kurnaz, beni aldatmak için tüm maharetini ve gücünü kullanan biri olduğu" hipotezinden yola çıkıp *cogito*'nun yalnızlığından çıkmasını sağlayan "Tanrı'nın egemen gücü" kanıtına geçmek. Descartes'a göre, amaç, inançsız hareketin atılım kazandırdığı Montaigne ile Charron'un yeni Pyrrhonculuğunun meydan okumasına karşı koymaktı. Onun yolu genellikle ikili bir değerlendirme konusu olur: Öncelikle, kuşkuculuğun galibi ilan edilmiştir, sonra kendi zaferinin

kurbanı olarak görülür, çünkü özne kendi içine kapanmıştır ve Augustinusçu ilkeyi yeniden açıklar: Mağlup olan kuşkucu yine de galiptir. Hıristiyan Pyrrhonculuk zaten sabit bir nokta saptamıştı: Tanrı. Fakat ateistlerin varlığı kuşkucu bir argümandı. Descartes'ın *cogito*'sunun özellikle kuşkucu bir yaklaşıma dahil edilememesi gibi bir özelliği vardı. XVII. yüzyılın ikinci yarısının kuşkucularının, özellikle Huet ve Bayle'in Descartesçılığı bir dogmatizm olarak kabul edecekleri kesindir, fakat *Birinci Meditasyon*'da kuşkuculuğun aşılmasının Descartes'ı diğerleri gibi bir dogmatiğe dönüştürdüğünü ileri süren Popkin'e katılmak güçtür. *Cogito*'dan yola çıkan ve Tanrı fikrine dayanan filozof, ister istemez tartışmaya tabi bir bilgi yapısı inşa etti, fakat bu bu durum, Augustinus'taki ele geçirilemez Proteus'a kıyasla, kuşkuculuğa kafa yoran, tarihte ilk kez kendi argümanlarının tuzağına düşen öznenin tezahürüyle ancak gizlenebildi. Çelişkinin sadece kuşkuculuğun ayrıcalıklı gereci olmakla kalmadığını, fakat bunu, tıpkı dogmatizm gibi, kökensel bir kusur olarak içinde taşıdığını gösteren Descartes, radikal kuşku düşüncesine son vermese de, bu düşünceyi savunmada bırakıyor ve yenilenmeye mecbur ediyordu.

VI. – Descartes'tan sonra kuşkucu olmak: Rahip Foucher (1644-1696) ve Pierre-Daniel Huet (1630-1721)

Burada, Descartes'ı çürütme vasıtasını Sextus Empiricus'ta değil, Yeni-Akademi'de bulmuş olan, Leibniz'in

dostu Rahip Simon Foucher'yi kısaca anmakla yetineceğiz. *Hakikat Arayışının Eleştirisi ve Descartes'ın İlkelerinin Bir Bölümünün İncelenmesi: Bir Akademiciden Mektup*'u 1675 yılında yayımlanan, ardından, 1687'de *Hakikat Arayışı Üzerine Bilimsel İnceleme*'si çıkan Foucher, Augustinus ile Yeni-Akademi'yi uzlaştırma iddiasındaydı. Bu girişime, *Contra Academicos*'un bazı muğlaklıkları meşrulaştırıcı bir başlangıç verebiliyordu. Descartes'ın tersine, Foucher, açık seçiklikleriyle dünyayı tanımamıza yardım edebilecek ilk niteliklerin, matematik kesinliklerin varlığını reddediyordu. Cicero'nun *Lucullus*'ta kabul ettiği diyalektik ilkeyi, yani her bilginin duyulardan yola çıktığını benimseyerek, bu kesinliklerin eleştirisinin duyumların eleştirisinden kaçamayacağını ileri sürüyordu. Rahip Foucher'nin eserlerinin pek az yankısı olmuştur, fakat bunlar, düşüncesi ve etkisi bambaşka bir boyutta olan Pierre-Daniel Huet'yi (1630-1721) etkilemiştir. Katolikliğe geçmiş Calvinci bir aileden gelen, Cizvitlerin öğrencisi, veliahtın eğitmeni ve *ad usum Delphini* klasik yazarlar dizisinin başlatıcısı Huet, döneminin bütün büyük filozof ve bilginleriyle karşılaştı. Dinin ancak inanca dayanabileceğine inandığından, Hıristiyanlığın farklı biçimlerini –köklerini Musevilikte bularak– ilk uzlaştırmak isteyenlerden biri oldu. Bütün temalarını geliştirdiği bir *Demonstratio Evangelica* yazmanın yanı sıra, inanç karşısında ciddi bir tehdit olarak gördüğü Descartes düşüncesinin en kararlı rakiplerinden de biri oldu ve *Censura Philosophiae Cartesianae*'de bu düşünceyi çürüttüğünü ileri sürdü. *Cogito*'ya saldırdı ve Descartesçıların *Pyrrhones in aditu, in exitu meri Pythagorae* olduğunu ileri sürmeye kadar işi vardırdı; başka deyişle, onların, en

aşırı kuşkuculukla otorite argümanı üzerinde temellenmiş bir dogmatizmi birleştiren bir tür felsefi canavar halini aldıklarını ileri sürdü. Ölümünden sonra, 1723 yılında yayımlanan *İnsan Zihninin Zayıflığına Dair Felsefi Risale*, Descartes düşüncesinin oluşturduğu meydan okumanın teşvik ettiği inancılığın direniş gücüne kanıttır.

VII. – Bayle ya da hoşgörü kuşkuculuğu

1647 yılında, Toulouse yakınlarındaki Carla'da, Protestan bir ailede doğan ve 1706 yılında Rotterdam'da ölen P. Bayle, hayatı boyunca hem XIV. Louis Fransa'sının hem de sürgüne gitmek zorunda kaldığı Rotterdam'daki meslektaşı Calvinci Jurieu'nün dinsel hoşgörüsüzlüğüyle karşı karşıya kaldı. 1697 yılında yayımlanan ve genellikle *Ansiklopedi*'nin habercisi kabul edilen *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'ten önce çıkan eserleri arasında 1682 yılında yayımlanan *Boş Düşler Üzerine Düşünceler* yer alır. Bayle'in başlangıçtaki amacı, okumaları sırasında, özellikle de Katolik bilgin Moréri'nin sözlüğünde bulduğu hataları düzeltmekti. Fakat, kendi içinde mütevazı olan bu proje, genellikle metnin gövdesinden daha bol kullanılan sayfa altı notlarının insan aklının oluşturduğu bütün teorilerin tartışmalı unsurlarını serimleyen bir tartışma yeri halini aldığı bir eserde, kişilerin ve doktrinlerin özgürce eleştirel incelemeye tabi tutulduğu sistematik bir girişime dönüştü. Popkin'in soğan soymaya benzettiği bir yöntemi benimseyen Bayle, çelişkinin ve saçmalığın kabuklarını birbiri ardına kaldırarak, yolun sonunda bir şey olmadığı-

nı, daha doğrusu bu hiçliğin tek Hakikatin, inanç içinde ortaya konmuş olan hakikatin içi boş bir algısından başka bir şey olmadığını saptar. Pyrrhonculuğa fazla hoşgörü göstermekle suçlanan Bayle, *Sözlük*'ünün sonundaki "Üçüncü Aydınlatma"da görüşlerini fazlasıyla kesin bir şekilde ifade ederek, bu felsefi doktrine ayrılmış makalenin dine zarar veremeyeceğini ileri sürer. Pyrrhoncu kuşkuculuğun "hiçbir Ariadne ipinin hiçbir yardımda bulunamayacağı bir labirent" olduğunu ve Pyrrhoncuların bu labirentte kaybolmaktan zevk aldıklarını söyler. Hıristiyanlığın ise kuşkuculardan çekineceği bir şey yoktur, çünkü felsefeye ait olmayan bir düzen içinde bulunmaktadır: "İsa Mesih'in kayığı bu fırtınalı denizde yol almaya uygun değildir; o, İnanç limanında bu fırtınadan korunarak kalmaya uygundur." Bu durumda akıl ne olur? Kuşkuculuğun da yer bulabileceği bir yaklaşım içinde kendi inkârını inşa ederek inanca katkıda bulunur. Akla bu kadar dar sınırlar belirleyen birinden haklı olarak beklenebilecek mistik atılımlara rastlanmadığı bahanesiyle, Bayle'in inancılığının ateizmin bir paravanı olduğundan kimi zaman kuşku duyulmuştur. Aslında, Bayle Kutsal Kitap'tan sık sık ve coşkulu bir şekilde alıntı yapar, fakat onun istisnai eleştiri kapasitesinin onu dinsel ya da kişisel iç dökmelerden uzak tuttuğu doğrudur. Vahyedilmiş hakikati savunması, onu herhangi bir köktenciliğe yönelmekten uzak tutarak, hoşgörünün havarilerinden biri yapmıştır. Özellikle de aklın doğru inançlarla yanlış inançlar arasında dogmatik bir ayrım yapma imkânı olmadığını düşündüğünden, bütün inançlara hoşgörüyü savunur; hoşgörüyü savunmayan inançlar da buna dâhildir.

Kuşkuculuk tarihinde P. Bayle'in bir özelliği varsa, bilginin sorgulanmasının etikten vazgeçmeye yol açmamasını dert etmiş olmasıdır. Üstelik, bunu iki düzeyde yapmıştır. Ondan önceki sayısız kişi gibi, kuşkunun ve özellikle Akademici kuşkunun sonucunun ille de eylemsizlik olmadığını göstermeye çalıştı. *Sözlük*'te Karneades'e ayrılmış yazıda, çelişik iki tezin tartışılmasıyla ilgili yeni-Akademici yöntemin bir işlev bozukluğuna yöneltmediğini vurgular, çünkü, her bir görüşü hakikatin bakış açısından değerlendirdikten sonra, bunlardan birini eylemin destekçisi yapıyordu. Dahası, bu filozoflar herhangi bir ahlakı değil, Arkesilaos hakkında yazdığı gibi, Ahlakı uyguluyorlardı: "Dogmaları Ahlakı altüst etmeye yönelikti, yine de, bu Ahlakı uyguladığı fark edilir." Akademi'nin kuşkusunu Hıristiyan inancın destekçisi olarak kullanmış olan Rahip Foucher'nin izinden giden Bayle, Karneades'in kelimesi kelimesine Hıristiyanlığı tatbik ettiğini bile ileri sürer. Kuşkuculuk tarihine dair böyle bir yaklaşımın en azından tartışmalı niteliği, Bayle'in katkısının önemini gözden gizlememelidir. Bayle, kuşkucu geleneğe ve özellikle Yeni-Akademi'nin geleneğine dâhil olarak, etikte "her yerde ve her zaman bize eşlik eden, bütünün parçadan büyük olduğunu, iyilik yapanlara minnet duymanın dürüstlük olduğunu, bize yapılmasını istemediğimiz şeyi asla başkasına yapmamayı öğütleyen canlı ve ayırt edici ışığı" bulur. Öznenin ahlaki bilinciyle özdeşleşen bu ışıktan yola çıkan Bayle teolojiyi yeniden oluşturur. İnsanın işleyebileceği "ölümcül günahların en büyüğü" vicdanına aykırı hareket etmesidir. Hıristiyan toplumların da diğerleri kadar ahlaksız davrandığını kabul ettiği için, teorik aklın eleştirisinden ve vahyedilmiş

dinin pratik kusursuzluk içinde ifade bulmadığından yola çıkarak, Calvinci kökleri belirgin ama Bayle'in felsefeden umduğunun kabul etmeye rıza gösterdiğinden çok daha fazlası olduğunu belirten bir vicdan etiği oluşturur.

VIII. – David Hume'un (1711-1776) "kolay felsefesi"

Hume'un Anglosakson felsefesinde ve dolayısıyla Batı düşüncesinde işgal ettiği yerden bakarak değerlendirirsek, onunla birlikte kuşkuculuğun marjinallik ya da madunluk konumundan çıkarak sonuçta felsefe alanında merkezi bir konum işgal edip etmediğini haklı olarak kendimize sorabiliriz. Yine de, "Hume'cu kuşkuculuk"tan ne anlamak gerektiğini tanımlamak kalıyor geriye. 1737 yılında yayımlanan ilk eseri *İnsan Doğası Üzerine*'den ancak ölümünden sonra yayımlanan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'a dek Akademi geleneğinde "daha ılımlı" bir kuşkuculuk yanlısı olarak kendini gösteren Hume, kuşkunun anlamını sürekli derinleştirmiştir. *İnsan Doğası Üzerine*'nin birinci kitabının dördüncü bölümünde felsefi sistemler sorununu ilk kez ele almıştır. Bu sistemler arasında, kuşkuculuk, "Kuşkucu Sistem ve Diğer Felsefe Sistemleri" başlığının da belirttiği gibi başlı başına bir yer işgal eder. Daha ilk satırlardan itibaren konu yansıtma yoluyla tanımlanmıştır: "Her akıl yürütme için ilk yargımızı doğrulayan ve kontrol eden yeni bir yargı" oluşturmak söz konusudur. Bunun için, yargının "doğal yanılırlığını" göz önünde tutmak gerekir. Bu da, art arda açılımlar yoluyla, eriştiği olasılıkları incelterek ilerle-

yebilir. "Bütünsel kuşkuculuk" diye adlandırdığı şey, her şeyin belirsiz olduğunu ve yargının hiçbir alanda doğruluk ve yanlışlık ölçütüne sahip olmadığını belirten şey, ona "çılgın bir mezhebin" (*fantastic sect*) ürettiği bir saçmalık gibi gelir. Hume'un büyük devriminin merkezinde onay teorisinden çıkış iradesi yatmaktadır. Onay, Stoacılık tarafından icat edilmesinden bu yana, dogmatiklerle kuşkucuların uzun süredir karşı karşıya geldikleri mücadele alanı olmuş, egemen ve tek başına bırakılabilir yargı gücüdür. "İnanç, doğamızın düşünen bölümünden ziyade, hisseden bölümünün eylemidir" diyerek, paradoksal biçimde işin özünde hemfikir olan –çünkü her iki taraf da aynı tür akıl yürütmeye gönderme yapıyordu– insanlar arasındaki bir mücadele olarak dogmatiklerle kuşkucular arasındaki çatışmayı düşünmenin imkânlarını sağlamıştır. Buna karşılık, Hume, yargının işleyişi içinde, sadece yargı yetisinden kaynaklanmayan bir şeyi ortaya koyacaktır. İmgelem bizi bedenlerin sürekli varlığına doğrudan doğruya inandırdığı için yaşayabiliyor ve yargıda bulunabiliyoruz demektedir, oysa ki, bunlar bize süreksizlik ve farklılık içinde belirmektedirler. Bu, zihni, "bazı ilişkilerle birleşmiş ve kusursuz bir sadelikten ve özdeşlikten yararlandığını haksız yere varsaydığımız farklı algılar yığını ya da dizisi" olarak tanımlamaya yöneltmektedir Hume'u. Bu tanım Descartes'ın *cogito*'sunun tersidir. Kuşkusuz, Hume'un öznesi bir nesne üzerinde yoğunlaşabilir, fakat burada imgelemin egemenliğindeki doğal bir işleyiş içine batmış bilinç anları söz konusudur. Bundan kaynaklanan çatışmalı durum, Hume'un "algıların ve nesnelerin ikili varlığı" hipotezi olarak adlandırdığı şeye varır: Algıların süreksiz ve farklı

olduklarını kabul ederek aklı hoşnut ediyoruz, fakat nesne diye adlandırdığımız şeye süreğen bir varlık atfederek imgelemi pohpohluyoruz. Hume'cu tersyüz oluşa neden olacak şey, bu hipotezdir. Duyulara elverişli bir önyargıdan yola çıkarak, popüler bilincin yanılsamalarını olduğu kadar nesnenin felsefi icadını da teşhir edecektir. Kuşkuculuğun ünlü tanımı olan, "asla tedavi olmayacak, kovmayı başarsak bile ve bütünüyle özgürleşmiş görülsek bile her an bize geri dönmesi gerekecek bir hastalık" buradan kaynaklanır. Yalnızca doğa güçlü izlenimler ve zihnin direnemeyeceği oyalamacalar kışkırtarak entelektüel kuşkudan kaçmayı sağlar. M. Groulez'in yazdığı gibi: "Kendiliğinden eğilimlerin dikkate alınmasıyla aşırı kuşkuculuğu sınırlandıran ılımlı kuşkuculuk, demek ki, paradoksal olarak, aşırı kuşkuculuktan bütünüyle daha fazla kuşkucudur, çünkü bu kuşkuculuk karşısında da kuşkucudur" (s. 36). İnsan, algıların dışsal nesnelerle bağlantılı olduğunu kanıtlamakta aklının yetersizliğini saptamak için doğal eğilimlerinden ve kesinliğe dolaysız bağlanımdan uzaklaşır. "Meta-kuşkuculuk" –başka deyişle, kuşkuculuk karşısındaki kuşkuculuk– olarak adlandırılan Hume'cu düşünce, kendini iki büyük kuşkuculuk akımı karşısında tanımlayışıyla yine de bir sorun ortaya koyar. Bu sorun *İnsan Doğası Üzerine*'de bir yana bırakılmışsa da, buna karşılık, 1748 yılında *Philosophical Essays concerning Human Understanding* adı altında yayımlanan denemeler toplamı olan *İnsanın İdrak Gücü Üzerine Soruşturma*'da, bu, "Akademik ya da kuşkucu felsefe" başlıklı kısımda geniş ölçüde ele alınmaktadır. Bu bölümde, Hume "çok doğal soru" olarak nitelediği şeyi inceler: "'Kuşkucu' derken ne anlıyoruz?" Pyrrhonculara karşı

işlev bozukluğu temelindeki Antik argümanın yenilenmiş bir versiyonunu kullanır: Yaşamın en bayağı olayı –der– onun bütün kuşkularını ve kuruntularını ortadan kaldıracaktır, ama bunları asla nihai sonuçlarına –ölüme– dek götürmeyecektir; olsa olsa, içinde yaşadığı topluma gereksiz bir varlık halini alır. Bu aşırı kuşkuculuğun karşısına, onun için daha yumuşamış bir kuşkuculuğu temsil eden Akademinin felsefesini çıkartır. Farksızlaşmış kuşku sağduyu ve düşünme yoluyla düzeltildiğinde, bu yumuşamış kuşkuculuğun aşırı kuşkuculuktan türetilebileceğini ileri sürer. Düzgün akıl yürütmek için bütün soruşturmalarda ve bütün kararlarda "bir kuşku, ihtiyat ve mütevazılık kertesi" olmalıdır ve araştırmaları insanın idrak gücünün zayıf olasılıklarına uyarlayan alanlarla sınırlamak uygun düşer. Hume'da, felsefe tarihi bağlamında bir kesinlik aramak gereksizdir; bu kesinliğin başka yerde olduğunu da iddia etmez. Onun Akademi'yle özdeşleşmesi Cicero'ya olan hayranlığından ayrılamaz. Cicero'da "kolay ve berrak" felsefenin sembolünü görür ve bunun, insanların çoğu nezdinde, "belirgin ve güç anlaşılır felsefeye" her zaman tercih edildiğini ileri sürerek şunu yazar: "Cicero'nun ünü şimdi yeşeriyor; fakat Aristoteles'inki tamamen düşmüştür."

Hume'un kuşkucu düşüncesinin son bir veçhesi dinsel inançla ilişkiye dairdir. *Soruşturma*'da, kuşkucuyu din düşmanı kabul eden, fakat onların kuşkucu kelimesine verdikleri anlama göre kimse kuşkucu olamayacağından, öfke duydukları şeyin gerçekten var olmadığını fark etmeyen "teologları ve bütün ciddi filozofları" alaya alır. Kendisi de dinsel bilinci rasyonelleştirecek her türlü teşebbüse karşı çıkar, mucizelere ve kehanetlere itiraz eder: "Kim ki *inanç*

yoluyla onay vermek üzere hareket eder, idrak gücünün bütün ilkelerini altüst edip ona gelenek ve deneyimle en bağdaşmaz şey olduğunu düşündürecek bir belirlenim verir, kendi kişiliğindeki sürekli mucizenin bilincindedir." Bu tema hakkındaki Hume'cu düşünme, ölümünden sonra yayımlanan *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ın en sonunda, kuşkuculuğun "gerçek mümin ve gerçek Hıristiyan olmaya" götüren ilk adım olduğu saptamasına varacaktır. Bu saptama, uzlaşmaz kuşkuculuğu temsil eden Philon'un ağzından çıktığı için şaşırtıcıdır. Hume'un güzergâhını tamamlayan inancılık, teizmin kabulü değil, insanın idrak gücünün olasılıkları karşısında İngiliz filozofun güvensizliğinin son biçimi olan vahye inançtır.

IX. – Voltaire'den günümüze: Birkaç öğe

"Kuşkuculuk" teriminin Voltaire kadar sıklıkla ilintilendirildiği pek az yazar vardır. Bunun beklenmedik sonucu, Flaubert'in dehası sayesinde, *Madam Bovary*'deki eczacı Bay Homais'nin felsefe tarihine değilse de en azından edebiyat tarihine, dinsel dogmalar karşısında rasyonalist bir güvensizliğe indirgenmiş oldukça grotesk Voltaireci kuşkuculuğun cisimleşmiş hali olarak girmesidir. Paradoks, kuşkuculuğun *Felsefi Sözlük*'te (1764) yer almamasıdır. Kuşkucu düşüncenin önemli ad ve temalarına denk düşen maddeler bu sözlükte boşuna aranır. "Hakikat" maddesinde yoktur. "Mezhep" maddesinde ise tarihsel felsefenin düşüncesine en yakın açıklama görülür. Burada şu satırlar okunabilir: "Sen Aristotelesçisin, ben-

se Platoncu; ikimiz de haksızız; çünkü sen kuruntularına isyan ettiğin için Platon'la mücadele ediyorsun; bense ne söylediğini bilmediğini düşündüğüm için Aristoteles'ten uzaklaşıyorum. İkisinden biri hakikati kanıtlamış olsaydı, mezhep olmazdı." Buna karşılık, "Pyrrhonculuk" terimi, *Ansiklopedi*'nin sekizinci cildi için kaleme alınmış ve "Tarihin Pyrrhonculuğu" adı altında *L'Évangile du jour*'da yeniden yayımlanan "Tarih" maddesinin ikinci versiyonunda (1769) yer alır.[3] Voltaire, "aşırı Pyrrhonculuk" diye adlandırdığı şeyi eleştiririrken, mucizelerin eleştirel analizine girişir. Doğanın düzenine aykırı olduklarından, bunların doğru olamayacaklarını ve ayaktakımının saflığından başka bir açıklaması olmadığını göstermeye çabalar. Bu tutum, büyük bir Montaigne okuru olan Voltaire'in Diderot'nun materyalist dogmatizmine karşı benimsediği kuşkucu *epokhe*'yi yorumlama çizgisine dâhildir: Yargının pasifçe askıya alınması değil, "doğru akıl" üzerinde temellenen aktif bir arayıştır.

Kendisini Berkeley idealizminin bir yandaşı olarak gören kimi çağdaşları tarafından kuşkuculukla suçlanan Kant'ın eleştiriciliğiyle birlikte, felsefi aklın metafizik dogmatizm ile sistematik kuşku arasındaki gidiş gelişinin nihayet son bulacağı düşünülmüştür. Kuşkuculuğu gayet iyi bilen Kant, ona belirgin bir rol, dogmatiğin "zekânın ve aklın kutsal eleştirisine" tabi olduğunu gördüğü bir dönemde bir "hazırlık egzersizi" oluşturma rolü atfederek kuşkuculuk üzerinde zafer kazandığını düşünür. Hegel ise

3) Krş. C. Borghero, "Le roi du Siam ve l'historien. Le témoin", *XVIIIe siècle*, 39/1, 2007, s. 23-38.

Fenomenoloji'de kuşkuculuğu bilinç tarihinin bir momenti olarak yorumlayıp onun defterini düreceğini sanmıştır. 1802 yılında yayımlanan "Kuşkuculuğun Felsefeyle İlişkisi" adlı yazısında ise Akademicilerle özdeşleştirilen, temelde negatif bir kuşkuculuk temasını sistematik bir biçimde yeniden ele almıştır. Fakat, kuşkuculuk kendi içinde hâlâ başka potansiyeller taşıyordu ve burada kısaca özetleyebileceğimiz farklı biçimlerde kendini hâlâ ifade edebilirdi. Fransızca konuşan geniş kitle açısından, çağdaş kuşkuculuğu en iyi temsil eden isim muhtemelen Cioran'dır.[4] *Carnets*'sinde Romen halkından söz eden yazar, "ırkımızın bilinçdışı kuşkuculuğu"ndan hoşnutlukla bahseder (s. 344). Sextus Empiricus'un inkâr etmeyeceği, fakat üstlenilmiş umutsuzluk tarzındaki gereksiz bir laf kalabalığıyla, eseri boyunca, olasılıkçılıktan ya da yeni-Pyrrhonculuktan çok Pyrrhon'un nihilizmine yakın bir kuşkuculuğun önemli temalarını sayar. Bununla birlikte, kuşkuculuğun varlığı Anglosakson dünyasında, farklı biçimler altında daha güçlü görülür. Bilgi kavramını içi boş çünkü mutlak, dolayısıyla mevcut dünyada makûl ve mantıklı olmaktan uzak bir kavram olarak sunup parçalamaya çalışmış olan P. Unger kuşkuculuğa gayretle sahip çıkar. 1975 yılında şunu yazmıştır: "Esasen, bilginin gerektirdiği mutlak berraklığa asla erişilemez."[5] Bu da bizi Descartes'ın berisine götürür. "Yanılırcılık" kavramının mucidi olan ve kuşkuyu

4) Bkz. B. Nedelcovici, "La leçon de scepticisme de Cioran", *Esprit*, 165, 1990, s. 10-24.

5) *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1975, s. 147.

–radikalliğini reddederek– yöntem olarak korumaya çalışmış Peirce'de, yine yanılırcı olan fakat kuşkuculuk karşısında sembolik bir baba katli işlemeye cesaret edemeyen Quine'de, keza Putnam'ın dil felsefesinde kuşkuculuğun varlığı hakkında söylenecek çok şey vardır. Kuşkuculuğun, benimsenmiş, değiştirilmiş ya da çürütülmüş de olsa, bütün analitik felsefeye yoğun biçimde musallat olmaya devam ettiğini söylemek aşırı kaçmaz.

Sonuç

Radikal kuşkuyu benimseyen Akademicinin, Alypius tarafından Augustinusçu *Contra Academicos*'ta ancak bir tanrının yardımıyla yenilebilen ele geçmez Proteus'la karşılaştırıldığını hatırlatma fırsatımız oldu. Çokbiçimli kuşkuculuğu kavrama, yani kuşkunun evrensel niteliğini ortadan kaldıran kesin bilgiyi bulma projesi, Batı'nın felsefi bilincinde iki bin yılı aşkın süredir mevcuttur. Dönem dönem zafer ilan etmiştir. Descartes bunun en ünlü örneğidir. Ama sonra Augustinusçu kehanet bir kez daha doğrulanmıştır: *Victus Academicus uicerit* ("Mağlup bile olsa, galiptir Akademici"). Kuşkuculuk bu kadar kolaylıkla sürebilmişse, bu, kısmen, kuşkucu geleneğin, argüman cephaneliğinin büyük bölümünü oluşturmuş –suyun içinde kırık gözüken bıçak gibi– bu optik yanılsamalar üzerinde inşa edilmiş olmasındandır. Kuşkuculuğun bütün tarihi doğru gibi sunulan yanlış imgelere dayanır: Pyrrhon Pyrrhoncu değildi, Yeni-Akademi negatif dogmatizmi asla uygulamadı ve Sextus'un Ainesidemos tasvirinin hakiki kişinin gerçeğine uzak kalmış olması çok muhtemeldir. Batı kuşkuculuğunun iki temel kaynağının ikisi de deforme edici birer aynaydı, aynı zamanda her biri kendine son

derece tartışmalı tarihsel meşruiyetler buluyordu. Bundan çıkan sonuç, Descartes'ın pek az iştah açıcı bulduğu şu "temcit pilavı"nın ötesine uzanmak istiyorsak, kuşkuculuğu bir tanıma kapatmanın çok güç olduğudur.

Platon okulunda teorileştirilen ve sistemleştirilen kuşku pratiği, transandans'la muğlak bir ilişkiyi bir yankı gibi koruyacak ve Batı Hıristiyan olduğunda güncellik kazanmakta gecikmeyecektir. Kuşkucu kuşku Rönesans'la birlikte yeniden belirdiğinde, aklın inancılığının değersizleştirilmesi biçiminde, negatif teolojiye bağlanır. Diğer yandan, Pyrrhonculuk üzerinden Hellenistik doğalcılığın kimi yanlarını miras alan kuşkucu düşünce, doğa karşısındaki bir büyülenmeden her zaman uzak duramaz. Varoluşu ve mutluluk düşünü doğaya dayandırmaya çalışacak ve bunun karşısında, akıl karşısında gösterdiğinden daha fazla hoşgörü gösterecektir. Montaigne her iki eğilimi de temsil etmekte, aynı zamanda kuşkucu paradoksun bir tür zirvesini oluşturmaktadır: Kuşkuculuğun bütün tarihsel aldatıcı görünüşlerini üstlenme sevincine rağmen, transandans'a ve doğalcılığa –zaten savunduğu– bağlanımına rağmen, dünyanın bütün olasılıklarını bıkıp usanmadan söyleyen, bunları sürekli birleştiren, ayıran ve yeni bileşimler halinde yeniden oluşturan bu düşünce, özgürlük yaratıcı bir düşüncedir.

Kuşkucu kendini tarihsel olarak konumlandırdığında ve kendini felsefi olarak tanımladığında, kuşkucunun sözüne inanmak, en azından dogmatikler ölçüsünce talep ettiği bu entelektüel kimlik bağlanımını ona vermek, ve temelde farklı olmayan yöntemlerle bunu yapmak, basitçe bir hatadır. Başlangıcında bireysel mutluluğa dair Helle-

nistik yanılsama üzerinde temellenen kuşkuculuğun eğilimi, dünyayı dönüştürmek değil, öznenin içsel uzamında bu dünyayı görünür kılmaktır. Bununla birlikte, Batı'nın tarihsel, bilimsel ve kültürel dönüşümüne bu kadar katkıda bulunmuş pek az doktrin vardır. Ama, gerçekte, bu katkı sanıldığından daha azdır; çünkü kuşkuculuk, şaşırtıcı bileşimler halinde sık sık eşlik ettiği ama sınırlarına da yorulmak bilmeden –hatta kimi zaman öfkelenene dek– işaret ettiği bütün sistemlerin eski dostu olan, hem "aynı" hem de "başka" düşüncesinin kışkırttığı sinir bozucu bir doyumsuzluk olma iddiasından fazlası değildir. Hem kafa karışıklığı hem de berraklık ilkesi olan kuşkuculuğun son sözünü söylemediği kesindir.

Bibliyografik Referanslar

Antikçağ Kuşkuculuğu

Tanıklıklar A. A. Long ve D. N. Sedley tarafından çevrilip yorumlanmıştır: *Les philosophies hellénistiques*, çev.: J. Brunschwig ve P. Pellegrin, c. 1 ve 3, Paris, Flammarion, «CF», 2001.

Temel metinler

Augustin, *Contra Academicos, De uita beata, De ordine*, çev.: R. Jolivet, Paris, Le Cerf, 1939.

Cicéron, *Premiers Académiques, Les Stoïciens* içinde, çev.: É. Bréhier, P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1962.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, çev.: M.-O. Goulet-Cazé ve diğerleri, Paris, Le Livre de poche, 1999.

Numénius d'Apamée, *Fragments*, yay. haz. ve çev.: E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Philodème, *Storia dei filosofi. Platone è l'Academia*, Napoli, Bibliopolis, 1991.

Philon d'Alexandrie, *De ebrietate, De sobrietate*, Paris, Le Cerf, 1962.

Pyrrhon, *Pirrone. Testimonianze*, çev. ve yorum: F. Decleva-Caizzi, Napoli, Bibliopolis, 1981.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, çev. ve yorum: P. Pellegrin, Paris, Le Seuil, 1997.

Sextus Empiricus, *Contre les Professeurs*, çev. ve yorum: P. Pellegrin, Paris, Le Seuil, 2002.

İncelemeler

Annas J., Barnes J., *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, CUP, 1985.

Bett R., *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford, OUP, 2000.

Bonazzi M., *Academici e Platonici*, Milano, LED, 2003.

Brittain Ch., *Philo of Larissa*, Oxford, OUP, 2001.

Brochard V., *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 2003 (1887).

Brunschwig J., *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, PUF, 1996.

Burnyeat M. (yay. haz.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, UCP, 1983.

Conche M., *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 2. baskı, 1994.

Couissin P., L'origine et l'évolution de l'*epochê*, *Revue des études grecques*, 42, 1929, s. 373-397.

Ioppolo A. M., *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1986.

Lévy C, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, 1997.

Robin L., *Pyrrhon ou le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944.

Modern ve Çağdaş Kuşkuculuk

Temel metinler

Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Compagnie des libraires, 1734, 5 cilt.

Descartes R., *Œuvres et lettres*, yay. haz.: A. Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.

Hume D., *Enquête sur l'entendement humain*, çev.: D. Deleule, Paris, Librairie générale française, 1999.

Hume D., *Système sceptique et autres systèmes*, çev.: M. Malherbe, Paris, 2002.
Jean de Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, çev.: C. J. Nederman, Cambridge, CUP, 1996.
La Mothe Le Vayer F., *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, yay. haz.: A. Pessel, Paris, Fayard, 1988.
Montaigne, *Les Essais*, yay. haz.: Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1978, 3 cilt.
Sanchez F., *Il n'est science de rien*, çev.: A. Comparot, Paris, Klincksieck, 1984.

İncelemeler

Brahami F., *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.
De Caro M., Spinelli E., *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma, Carocci Editore, 2007.
Conche M., *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996.
Croulez M., *Le scepticisme de Hume: les «Dialogues sur la religion naturelle»*, Paris, PUF, 2005.
Moreau P.-F. (yay. haz.), *Le scepticisme au XVe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001.
Popkin R., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
Schmitt Ch., *Cicero Scepticus. A Study for the Influence of the* Academica *in the Renaissance*, Lahey, Martinus Nijhoff, 1972.
Unger P., *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

KUŞKUCULUK

CARLOS LÉVY

Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

BATI FELSEFİ BİLİNCİNDE KUŞKUNUN EVRENSEL KARAKTERİNİ TÜMÜYLE ORTADAN KALDIRACAK KESİNLİKTE BİR BİLGİYE ULAŞMA UKDESİ, HATTA İHTİRASI İKİ BİN SENEDEN ÖNCEYE TARİHLENEN BİR ARAYIŞ. ÇEŞİTLİ ARALIKLARLA VE TÜRLÜ VESİLELERLE KUŞKUNUN TAMAMEN DEF EDİLDİĞİ İLERİ SÜRÜLDÜYSE DE, PYRRHON'DAN BAŞLAYIP CICERO, AUGUSTINUS VE MONTAIGNE ÜZERİNDEN ÇAĞDAŞ ANALİTİK FELSEFEYE VARANA DEK, KUŞKUCULUK VARLIĞINI SÜRDÜRMÜŞTÜR. BATI'NIN KÜLTÜREL, BİLİMSEL VE TARİHSEL GELİŞİMİNİ İÇTEN İÇE BİÇİMLEYEREK ELBETTE. ELİNİZDEKİ ÇALIŞMA, HER ŞEYDEN ÖNCE, KUŞKUCULUĞUN TARİH DIŞI BİR NİTELİĞE SAHİP OLDUĞU SAVINA KARŞI ÇIKIYOR. SONRA DA ONU TÜM ÖNCÜLLERİ VE TEMEL ÖNERMELERİYLE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ ÖZGÜL YERİNE OTURTMAYA, TARTIŞMAYA DERİNLİK KATACAK NİRENGİ NOKTALARINI BULGULAMAYA GİRİŞİYOR.

Kültür Kitaplığı: 164; Felsefe: 33



D